



DOPIS O TOLERANCI

BRNO / 2000

Malé dílo Johna Locka (1632–1704), *Epistola de Tolerantia* čili *Dopis o toleranci*, který z překladu jeho sou-
dobé anglické verze čtenář dále najde, představuje ■ 7
prvý a nejvýznamnější ze souboru čtyř dopisů, které
tento anglický myslitel problému tolerance věnoval.
Všechny čtyři dopisy vydají v úhrnu za knihu slušné-
ho rozsahu — v novém vydání Lockových sebraných
spisů z roku 1823 (a v jejich reprintu z roku 1963, po-
drobný odkaz nalezne čtenář v Ediční poznámce k pře-
kladu *Dopisu o toleranci*) zabírají plných pět set čtyři
strany tištěného textu. Nejznamenitější a nejvýznam-
nější z nich je dopis první, zbývající tři jsou Lockovou
polemikou s námitkami, které jeho první dopis vyvolal.
Tyto tři dopisy jsou jistě zajímavým svědectvím dobo-
vé výměny názorů, proti prvnímu dopisu však nepřiná-
šejí v podstatě již nic nového a postrádají jeho půso-
bivou sevřenost. Není tedy divu, že i v současnosti je
zpravidla věnována pozornost prvnímu dopisu o toleran-
ci; učinili jsme tak v tomto vydání i my, vědomi si toho,
že rok 1995, vyhlášený organizací UNESCO za rok to-
lerance, představoval sice konvenční, avšak nepochyb-
ně oprávněný důvod k českému překladu díla, jež jako
žádné jiné přispělo k tomu, aby do evropského a svě-
tového povědomí pronikla myšlenka nejprve nábo-
ženské snášlivosti a potom i snášlivosti názoro-
vé. Jiná věc je, že tato myšlenka, jež se stala jednou

ze základních hodnot moderní doby, se dnes střetává s překážkami a protivenstvími, o nichž bychom se mohli ještě nedávno domnívat, že jsou definitivně překonány. Smutné a výmluvné příklady opaku tolerance, tedy nesnášenlivosti, s následným průvodem násilí a pošlapávání dalších lidských práv, nejen práva na vlastní názor a přesvědčení, není třeba na tomto místě uvádět. Postačí, budeme-li je mít na paměti při četbě Lockova *Dopisu*.

■ **[I]** K *Dopisu* samému a k těm, které po něm následovaly, považujeme za vhodné zmínit skutečnost, ■
8 že John Locke je napsal ve zralých letech svého života. První dopis, proslulá *Epistola de Tolerantia*, vznikl za času Lockova politického exilu v Holandsku. Locke jej napsal latinsky, tedy jazykem, jenž byl stále ještě universálním jazykem vzdělců, a učinil tak v Amsterdamu v zimě 1685–1686. Adresoval jej svému příteli profesorovi Limborchovi, který původní latinskou verzi uveřejnil na jaře 1689 v Goudě; anglický překlad následoval na podzim téhož roku. Je dobře známo, že dopis Johna Locka o otázce náboženské snášenlivosti se pro tehdejší dobu a pro následující 18. století velmi rychle stal určitým druhem deklarace lidských práv — opíráme se zde o hodnocení velmi dobrého znalce Johna Locka, jakým je profesor Raymond Polin⁽¹⁾ —, což se přirozeně odrazilo v četných vydáních a překladech *Dopisu*. Prvý holandský překlad vyšel ještě v roce 1689, několik měsíců po latinském originálu,⁽²⁾ pak měl následovat francouzský překlad, jehož existence však potvrzena není, a to ještě před překladem anglickým. Potom se objevily mnohé další, mezi nimi však chybí překlad český.

(1) Raymond Polin, Introduction, s. XCVII, in: John Locke, *Lettre sur la tolérance*. Texte latin et traduction française. Édition critique et préface par Raymond Klibansky. Traduction et introduction par Raymond Polin. Montréal, Mario Casali Ltd. 1964.

(2) Raymond Klibansky, Préface, c. d., s. XXI.

První anglické vydání Lockova *Dopisu o toleranci* připravil velmi rychle Lockův přítel William Popple roku 1689. Sloužilo za předlohu pro řadu dalších britských a amerických vydání až do nedávné doby. John Locke toto vydání do jisté míry autorizoval svou závětí z roku 1704, neboť se v ní prohlásil za autora *Dopisu o toleranci*, a současně potvrdil, že tento dopis byl do anglického jazyka přeložen bez jeho přispění.⁽³⁾

Dnes existují moderní překlady prvního Lockova dopisu, které lépe odpovídají latinskému originálu než první Poppleovo anglické vydání z roku 1689; mám na mysli například francouzské vydání z roku 1964 od profesora Raymonda Polina, nebo anglické vydání z roku 1968, které připravil James W. Gough. Obě vydání kriticky připravil a uvedl velký znalec pozdně středověké, renesanční a novodobé filosofie, profesor Raymond Klibansky (McGill, Montreal a Wolfson College, Oxford).⁽⁴⁾ Jak uvádíme dále v Ediční poznámce, v našem českém překladu a pro účely našeho úvodu používáme tato dvě moderní kritická vydání prvního *Dopisu o toleranci* Johna Locka, spolu s vydáním starším, obsaženým v souborném vydání děl Johna Locka z roku 1823, v moderním reprintu z roku 1963.⁽⁵⁾ ■ 9

[II] Obrátme se nyní k obsahu Lockovy toleranční *Epistoly* z roku 1689, a to formou stručného shrnutí nejdůležitějších argumentů Lockovy obhajoby potřeby a nutnosti náboženské snášenlivosti. Domníváme se, že toto shrnutí může přijít čtenáři vhod. Zná-li navíc

(3) Raymond Klibansky, tamtéž, s. VII.

(4) Pro francouzský překlad a vydání viz pozn. (1), pro anglický překlad a vydání viz John Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*. Latin text edited with a Preface by Raymond Klibansky. English translation with an Introduction and Notes by J. W. Gough. Oxford, Clarendon Press 1968.

(5) *The Works of John Locke*. A New Edition, corrected. In Ten Volumes. Vol. VI. London, printed for Thomas Tegg, etc. 1823. Reprinted by Scientia Verlag, Aalen 1963.

Lockovo pojednání o vládě,⁽⁶⁾ může sám posuzovat postup Lockovy politické filosofie.

1] Locke vychází z nesmírně důležitého rozlišení mezi sférou náboženskou a politickou. Toto rozlišení, jež bylo možno později vztáhnout na rozlišení mezi tím, co je záležitostí *soukromou* a co je naopak záležitostí *veřejnou*, a jež tedy sehrálo klíčovou roli ve formování novodobého i současného pojetí nedotknutelnosti osobního mínění a nezadatelného práva na ně, vede u Locka k *radikálnímu oddělení* sfér politické pospolitosti a náboženské společnosti, to znamená k *radikálnímu oddělení* státu na jedné straně a církve (církví) na straně druhé. Funkce státu spočívá podle Locka v povinnosti umožnit občanům požívat všeho, co plyne z *přírozeného práva*. To znamená, že stát, tedy veřejná moc, je zavázán k tomu, aby každému občanovi zaručil život v souladu s tímto přirozeným právem, jehož závaznost je Lockovi téměř totožná se závazností Božího přikázání. Nejdůležitější a nejvyšší povinností státu pak je ochrana a udržení života, zdraví, svobody a majetku jednotlivých občanů. S tímto cílem se vytváří stát jako vnější útvar občanské společnosti, která umožňuje svým členům pospolitostní život v bezpečí, míru a prosperitě.⁽⁷⁾ Stát, aby toto všechno zajistil, disponuje jistými prostředky, které zaručují mír a svobodu všem příslušníkům státní pospolitosti.

Na druhé straně se nachází církev (církve). Locke ji (je) chápe jako útvar svobodný, dobrovolný, tedy přístupný pro všechny občany, kteří si přejí do církve (různých církví) vstoupit. Locke ji (je) pojímá jako „veřejnou“ společnost. V tomto ohledu nepodléhá

(6) John Locke, *Dvě pojednání o vládě*, z angl. originálu *Two Treatises of Government* přeložil Josef Král, Praha, NČSAV 1965; eventuálně John Locke, *Druhé pojednání o vládě*, přeložil Josef Král, Praha, Svoboda 1992, 2. vydání.

(7) John Locke, *Epistola de Tolerantia*, vyd. R. Klibansky, angl. překlad J. W. Gough (viz pozn. 4), dále uváděno jako *Epistola*, s. 65–77 (v dalším uvádíme vždy strany latinského textu).

omylu a rozdíl mezi *pospolitostí* a *společností*, jenž se později — díky zejména německým společenskovědním teoriím končícího 19. století — stal tak proslulým, nechápe jako výsledek určitého civilizačního a modernizačního procesu. Právě naopak: toto rozdělení je třeba dle Locka chápat jako něco původního, a státní pospolitost je třeba chápat jako nutný, nikoli jen nahodilý nebo možný důsledek vydělení lidstva z přirozeného stavu. Navíc je tento důsledek pro Johna Locka čímsi samozřejmým, protože odpovídá přirozenému právu.

Na tomto místě je třeba připomenout, že pojem *přirozeného práva* hraje v Lockově politické filosofii velice důležitou roli, ale nejen v jeho, nýbrž i ve filosofii řady současníků. Uvedme jen jméno o generaci staršího nizozemského právníka, Huga Grotia,⁽⁸⁾ podle něhož je to právě *přirozená sociabilita* lidí, která zakládá universální společnost lidského rodu. Grotius definoval člověka ve shodě s Aristotelem jako rozumnou a společenskou bytost, nadanou jazykem a schopností poznávat i jednat na základě obecných principů, a ve shodě se stoiky jako bytost, která má potřebu se sdružovat, žít spolu s bytostmi svého druhu ve stavu mírumilovné pospolitosti, uspořádané podle toho, jak jí radí její rozum. Přirozené právo představuje nezbytný a *samozřejmý* předpoklad této universální společnosti lidského rodu.

Další velikán politické filosofie 17. století, anglický myslitel Thomas Hobbes (1588–1679), naopak za přirozený stav považuje válku všech proti všem. Jeho okřídlené rčení, *homo hominis lupus est* (člověk člověku vlkem), se stalo příslovečným. Hobbes, oproti Grotiovi i Lockovi a řadě dalších teoretiků, nutnost ustanovení pospolitosti a státu tedy vyvozoval nikoli z *pozitivní* vlastnosti lidí, z jejich *přirozené touhy sdružovat se*, ale z *holé nutnosti* překonat násilí vlastní lidské přirozenosti, má-li se lidský rod vůbec uchovat.

Locke se však kloní k těm, kteří za základ lidské

(8) Hugo Grotius, Hugo de Groot, 1583–1645.

Je to argument, který velice silně mluví ve prospěch nezávislosti lidského usuzování, a jak je známo — Lockovým komentátorům to pochopitelně neuniklo —, právě tento argument hraje v Lockově filosofii velmi značnou roli.⁽¹⁵⁾

14 ■ 3] Locke na základě výše uvedené argumentace definuje okruh mocenské působnosti osoby, která vykonává veřejnou, to jest státní moc. Je to onen *magistratus*, jak ho Locke pojmenovává v latině (nebo *magistrate*, jak se vyskytuje v anglické verzi), a tento představitel veřejné, státní moci (vládce, úředník) do-držuje v podstatě jedinou povinnost, totiž zachovávání tolerance a veřejného blaha. K tomu je nezbytné, aby si byl naprosto jasně vědom rozdílu mezi záležitostmi náboženství, tedy takovými, které vykazují náboženský charakter, a všemi ostatními, jež takový charakter nemají. Záležitosti pospolitostního života a všechny ostatní skutečnosti, které rozpoznáváme zcela jasně jako nenáboženské, nebo které na základě našeho poznání přirozeného práva nemůžeme posuzovat jako morálně dobré nebo špatné, musíme chápat jako *indiferentní* (hodnotově neutrální). *Magistratus* má právo a rovněž povinnost prostřednictvím nalézání a ustanovení zákona rozhodovat o tom, jaký druh pojednání záležitostí a skutečností, které jsou nábožensky *indiferentní*, je dobrý nebo špatný.⁽¹⁶⁾

Z toho plynou přinejmenším dvě velmi důležitá zjištění — důležitá i pro naši současnost: za prvé, všechny vnitřní církevní záležitosti zůstávají vně mocenského působení státu, a to zcela principiálně, za druhé, jelikož se náboženský život nutně odvíjí na veřejnosti, *in foro externo*,⁽¹⁷⁾ stává se objektem nařízení ze strany státní moci, již vykonává *magistratus*, jen pokud se tento *in foro externo* vykonávaný náboženský život

střetá s veřejným blahem a svobodou ostatních občanů, nebo je dokonce narušuje. Naopak se dle Locka nemá *magistratus* vměšovat do církevního života, pokud tento život nenarušuje svobodu a veřejné blaho. Abychom parafrázovali Locka samého: co je dovoleno ve státě, nemá státní moc zakazovat v církvi. Zákon nemá a nesmí v církvi zakazovat to, co je ostatním občanům v jejich každodenním životě dovoleno. *Magistratus* má dbát na to, aby nebyla pod záminkou veřejného blaha rušena svoboda kultu žádné církve a aby nebylo církvim zakazováno nic z toho, co je ve veřejném životě a mimo náboženský kult dovoleno, nebo co je dokonce považováno za žádoucí.⁽¹⁸⁾

15 ■ 4] Locke musí rozhodnout o případech, kdy lze náboženský a veřejný zájem od sebe oddělit jen obtížně, nebo kdy mezi nimi dokonce dochází ke konfliktům, či by k nim dojít mohlo. Dle Locka v těchto případech většinou rozhodují jednání a zvyklosti, které vnímáme jako znaky obecné morálky a jež obvykle platí jak pro život veřejný, tak náboženský. Locke míní jednání a zvyklosti, jež nemůžeme zcela *jednoznačně* označit jako náležející k životu náboženskému nebo veřejnému, a tudíž nejsme schopni je od sebe jasně oddělit. Dle Locka jsou morální jednání a zvyklosti podmíněny časem a tradicí a náleží jak sféře niterné, tedy povýtce soukromé, tak veřejné; hlásí se ke slovu jak *in foro interno*, v soukromí, tak *in foro externo*, veřejně.⁽¹⁹⁾ V důsledku svého dvojznačného charakteru nejsou jasné a tato jejich nejasnost představuje pro Locka další důvod k tomu, aby v této sporné oblasti doporučil volat na pomoc toleranci. Řešení konfliktů, které vnímáme jako konflikty morální a které vzplanou vždy tam, kde se střetá veřejná moc s individuálním svědomím, bude podle Locka vždy snazší, když se *magistratus*

(15) Viz např. Raymond Polin, Introduction, c. d., s. LII.

(16) *Epistola*, s. 102 an.

(17) Viz R. Polin, Introduction, c. d., s. LIV.

(18) *Epistola*, s. 110 a s. 106.

(19) *Epistola*, s. 122.

přísně omezí na sféru veřejného života, a když církev, které veřejně zastupují individuální svědomí, se budou chovat tolerantně.⁽²⁰⁾

16 ■ Zůstává ovšem problém svědomí: jak si můžeme být jisti, že nás naše svědomí nezradí? Tato otázka souvisí s otázkou po jistotě našeho poznání vůbec; Locke ji sdílí s Descartem a v jejím posuzování je skeptičtější, jak je dobře známo. Nezastává tezi o sebejistotě subjektu myslícího (poznávajícího) správným způsobem: jsme naopak povinni s pomocí své schopnosti soudu přezkoumávat všechno, tedy i to, co nám sděluje naše svědomí. V otázkách svědomí, které jsou rovněž otázkami víry a morálky, se musíme ke své schopnosti soudu utíkat ještě více než v ostatních otázkách, které analyzuje naše myšlení. To proto, abychom neupadli do léčky dogmatického výkladu nebo tvrzení, jež bychom mylně přijali za poznání svého vlastního myšlení a svědomí, i když ve skutečnosti přichází odjinud. Toto je vlastně důvod, proč Locke z účasti na toleranci vyloučil mezi jinými takzvané papisty čili katolíky: ti dle Locka v otázkách víry a morálky nesledují svoje vlastní svědomí, nýbrž se podřizují nařízením cizího knížete.⁽²¹⁾ Tolerance rovněž nemá platit vůči ateistům, a to proto, že ateisté nemají, a *per definitionem* ani nemohou mít, pevný základ svědomí v účte vůči učením Písma svatého.⁽²²⁾ Můžeme tedy tvrdit, že Locke za prvé jako předpoklad opravdové tolerance postuluje skutečné niterné přesvědčení individuálního svědomí, a za druhé, že požaduje nutné omezení tolerance vůči těm, kteří se snaží využít svého přesvědčení jako *politické zbraně*, a tak vydávají *soukromou záležitost za záležitost veřejnou*.

5] Ze všech argumentů, které jsme zde stručně uvedli (Lockovy vývody proti kacířům a schismaticům, ač

(20) *Epistola*, s. 126 a s. 134.

(21) *Epistola*, s. 133–135.

(22) *Epistola*, s. 136.

nepochybně zajímavé a důležité, ponecháváme vědomě stranou), plyne pro Johna Locka ve věci vztahu mezi náboženstvím a jeho projevy na jedné straně a veřejnou mocí (kterou ztělesňuje a zastupuje *magistratus*) na straně druhé jediný možný závěr: pro tento vztah je v otázce individuálního svědomí nutné uplatňovat toleranci jakožto nejvyšší zákon.⁽²³⁾

[III] Odpověď na otázku vztahu Lockova pojmu tolerance k jeho filosofii a na otázku významu jeho *Dopisu o toleranci* v dějinách tolerance bude nutně jen omezeným náznakem toho nejnutnějšího.

17 ■ *Epistola de Tolerantia*, latinský originál Lockova *Dopisu o toleranci*, se při bližším pohledu objevuje v Lockově filosofii jako jakási syntéza jeho filosofických a politických názorů; svým způsobem shrnula četné zkušenosti s praktickou politikou, které John Locke během svého života nabyt. Jak jsme již uvedli, Lockův přítel Limborch, kterému byla *Epistola* adresována, ji uveřejnil v roce 1689; *Epistola* (a další tři polemické dopisy z let 1690, 1692, 1704, jež vyvolala reakce na ni) se objevuje v závěrečné fázi Lockova života; když ji psal, byl již zkušený, zralý myslitel.

V celku Lockova díla ji předcházely jiné texty o toleranci, nebo texty, které k ní mají jistý vztah. Z těchto textů se dochovalo přinejmenším šest; použijeme-li již zmíněné práce Raymonda Polina a práce Simony Goyard-Fabreové o Johnu Lockovi, můžeme uvést jednoduchý přehled dalších Lockových pokusů, jak formulovat téma tolerance a jak se s ním vyrovnat:

1. První z těchto Lockových textů vznikl v roce 1660 pod názvem *Question: whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship* (Otázka: Je představitel občanské moci zákonně oprávněn ukládat a určovat používání indiferentních náležitostí v nábo-

(23) *Epistola*, s. 141–149.

ženském uctívání?). O rok či dva později přidal John Locke k tomuto textu předmluvu nebo úvod.⁽²⁴⁾

2. Druhý Lockův text, tentokrát psaný latinsky pod názvem *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere eosque populo imponere? Affirmatur* (Může představitel občanské moci zavádět indiferentní náležitosti do rituů božského kultu a vnucovat je lidu? Stvrzuji, že ano),⁽²⁵⁾ pochází rovněž z roku 1660 (Simone Goyard-Fabreová) nebo z roku 1661 či 1662 (Raymond Polin).

3. Čtyři Lockovy rukopisy jeho eseje *An Essay concerning Toleration* (Esej zabývající se tolerancí), patrně rovněž z 60. let 17. století. Rukopisy jsou uchovány na různých místech v Anglii.⁽²⁶⁾

18 4. Poznámka o rozličném charakteru občanské (civilní) a církevní autority, nesoucí název *On the difference between civil and ecclesiastical power, indorsed excommunication*. Tato poznámka pochází z let 1673–1674.⁽²⁷⁾

5. Další poznámka o toleranci, tentokrát pod jednoduchým latinským názvem *Toleratio*, z roku 1679.⁽²⁸⁾

6. Komentář bez názvu ke spisu Edwarda Stillingfleet *Mischief of Separation*, který vyšel roku 1681. Locke napsal svůj komentář ve spolupráci s Jamesem Tyrrellem, patrně v letech 1681–1683.⁽²⁹⁾

A konečně je to *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum*, napsaná v Holandsku a vydaná Limborchem roku 1689 v Goudě, rychle přeložená Williamem Popplem do anglické verze a téhož roku vydaná u Awnshama Churchilla v Londýně pod názvem *A Letter concerning Toleration*.

(24) Bodleian Library, Ms. Locke, e. 7, fol. 1–36; c. 28, fol. 1–6. Viz R. Polin, Introduction, c. d., s. XXXIX. Srov. Simone Goyard-Fabreová, *John Locke et la raison raisonnable*, Paříž, Vrin 1986, s. 183.

(25) Bodleian Library, Ms. Locke, c. 28, fol. 3–20. Viz R. Polin, Introduction, c. d., s. XXXIX.

(26) Viz R. Polin, Introduction, c. d., s. XL.

(27) Tamtéž.

(28) Bodleian Library, viz R. Polin, tamtéž.

(29) Bodleian Library, Ms. Locke, c. 34. Viz R. Polin, tamtéž.

Z tohoto krátkého přehledu vyplývá jednoznačně, že Lockův *Dopis o toleranci* představuje plod dvacetileté práce, kterou si lze jen stěží představit odděleně od vnějších okolností Lockova života, tedy na prvním místě od politického, dějinného vývoje anglické veřejné sféry, ale též scény intelektuální, náboženské a ekonomické. Je rovněž velmi silně, velmi niterně spojen s vývojem Lockovy filosofie vůbec. Právě toto jistě nejzajímavější niterné propojení a tato niterná souvislost Lockova pojetí tolerance s jeho filosofií se zřetelně ukazují v nejdůležitějších bodech jeho argumentace ve prospěch tolerance. Z nich rovněž zcela zřejmě vyplývá, že argumentace ve prospěch tolerance se ve všem podstatném kryje s Lockovými názory o prioritě zdravého lidského rozumu, který zakládá nezávislost individuálního svědomí. Locke povýšil nezávislé svědomí na skutečného pána lidského individua a jeho rozumu, jak v podobě poznání, tak v podobě soudu a jednání, a to nikoli ve smyslu jakési bytí plně hypotetické, na vnějším prostředí plně nezávislé jednotky — monády (což by ostatně bylo pro jeho filosofii absurdní a nepřijatelné), nýbrž ve smyslu přirozeně dané schopnosti lidského ducha správně vnímat a na základě tohoto vnímání správně usuzovat, a poté správně orientovat svou vůli k správnému jednání. Lidský duch — tedy schopnost vnímání, schopnost usuzování a schopnost volního jednání — je ve své činnosti suverénní, nikoli však zcela autonomní. Činnost lidského ducha se o něco *opírá*, a také musí něco *respektovat* (ze skutečnosti, že Stvořitel obdaroval člověka schopností vnímání, usuzování a volního jednání, plyne člověku povinnost obdivovat dílo Stvořitele; z toho, že ho Stvořitel stvořil, povinnost dbát o svůj život; z toho, že byl nadán řečí a sklonem k pospolitému životu, mu plyne povinnost takovým životem žít).⁽³⁰⁾ Předpokladem zde ovšem zůstává přesvědčení, že *normou* pro

(30) Srov. Jiřina Popelová, *Politická teorie Johna Locka*, úvod k českému překladu díla Johna Locka, Dvě pojednání o vládě. Přeložil Josef Král, Praha, NČSAV 1965, s. 27.

rozumné jednání každého lidského individua (tedy pro takové jednání, k němuž dochází na základě správného vnímání a soudu, v morálním jako v intelektuálním slova smyslu) je zdravý rozum, vědomý si svých mezí. Co je to však zdravý rozum a kde jsou jeho meze?

20 Z toho, co jsme až dosud zmínili, je dostatečně zřejmé, že Locke klade větší důraz na rozum jako zdroj morálního poznání a jednání, než na rozum ve smyslu čiré racionální schopnosti poznávat. Je to tedy rozum rozumně omezující sebe sama jak v nároku na nezávislost — imanentnost rozumového výkonu, tak pokud jde o směr a cíl rozumového poznání. Rozum má dle Locka člověka vést k poznání přirozeného zákona a k jeho respektování, tím pak k respektování sebe sama a k respektování lidí navzájem. Je to nepochybně jedna z cest k moderní (novodobé) niternosti, hodně odlišná například od cesty René Descarta, jehož dílo, jak dále zmiňujeme, Locke dobře znal. Odlišuje se nejen ve směru a cíli rozumového poznání — Locke nezná Descartovu prozatímní morálku —, ale rovněž v pojetí toho, jak je vůbec správné rozumové poznání možné. Je dobře známo, že problém postupu, jímž se správně uvažující lidský rozum musí řídit, řešil René Descartes svou koncepcí *metody* (viz Descartovu proslulou *Rozpravu o metodě*). Tato metoda má za cíl pomocí vyloučení poslední možné pochybnosti stanovit *racionální sebevidenci myslícího subjektu*. Proslulá větička *myslím, tedy jsem* (*cogito, ergo sum*) neustanovuje jenom tuto sebevidenci myslícího já, subjektu, nýbrž stanoví také nepřekonatelný rozdíl mezi racionálním poznáním, které je v podstatě zkoumáním ducha (*intuitus mentis*), a smyslovým poznáním, které je obráceno k jednání. Smyslové poznání nás dle Descarta nepoučuje o *povaze věcí*, ale jen o tom, zda nám poznávané věci škodí, nebo zda nám jsou užitečné (*Principy*, II, 3). Předmětem racionálního poznání jsou naopak „ideje mající svou opravdovou a nehybnou povahu“, jež „nalézám v pokladnici svého ducha“ (*Meditace*, V). Nic nemůže být vzdálenější Johnu Lockovi. To, co René

Descartes, a ještě více jeden z platonizujících Lockových přátel, Ralph Cudworth (1617–1688), považovali za vrozené ideje a za vnitřní sílu ducha (*an Inward and Active Energy of the Mind itself... its own Innate Vigour from within*)⁽³¹⁾ a v čem spatřovali směrnice, meze, ale rovněž záruku správného postupu individuálního ducha, Locke kriticky odmítal. Kritizovali představu o vrozených ideách (např. již ve třetím ze svých Esejů o přirozeném právu, *Essays on the Law of Nature*, z roku 1664), nepopíral funkci rozumu v rozpoznání a uznání *přirozeného zákona*. Locke byl hodně ovlivněn vlivným anglickým teologem Richardem Hookerem a jeho dílem *Laws of Ecclesiastical Polity* (Zákony církevní vlády) z roku 1594. Hooker — z něhož si Locke hodně vypisoval do svého deníku — kladl velký důraz na poslušnost zákona, který Bůh vložil do světa, jež stvořil, a který je lidský rozum schopen poznávat a následovat. Podle Simony Goyard-Fabreové důkladná četba Hookerova spisu probudila v Lockovi vzpomínky na představy stoiků a na tomistickou filosofii, které rovněž spatřují ve stvořeném světě řád, který do něho vložil Bůh, stejně jako zákony, kterými se svět řídí. Locke podobně jako právě uvedené vzory soudil, že obecný souhlas lidí se základními zásadami morálky je projev existence jistého přirozeného zákona.⁽³²⁾ To mělo nepochybný vliv na Lockovo pojetí tolerance, ale především *rozumu*. Rozum pro něho nepředstavuje v prvé řadě schopnost správně myslet v descartovském smyslu chladné, čistě racionální abstrakce, není to nezaujatá, kalkulující *racionalita*, ale je to *rozumné poznávání*, mající praktické důsledky pro lidské jednání. Proto zastával proti Descartovi názor, že vše, k čemu v našem vědomí dochází a co se v něm

(31) Ralph Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. Londýn 1731. Viz Charles Tylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press 1992 (1989), s. 165; *Encyclopédie philosophique universelle. Les Oeuvres Philosophiques*, I, Paříž, PUF 1992, s. 1067–1068.

(32) Viz Simone Goyard-Fabreová, c. d., s. 54.

vytváří v podobě našich představ, je jakousi syntézou, jež se tvoří v našem duchu na základě počitků a odrazů vnějšího světa, zprostředkovávaných našimi smyslovými orgány. Mnohé z těchto syntéz však v nás nevznikají původně, spíše to jsou staré, dobře známé koncepce, které nám stále znovu zprostředkovává tradice a které my nadále používáme, lehkomyšlně nebo přinejmenším bezmyšlenkovitě, aniž bychom je předem důkladně přezkoušeli. Lockovi jde především o to — v tom se shoduje s Descartem — tyto tradiční, vysloužilé koncepce kriticky přezkoušet a obnovit; rozdíl oproti Descartovi, mimo již uvedený základní nesouhlas v premisách správného vedení našeho rozumu a mimo nesouhlas s kartesiánským rozlišováním poznání na racionální a smyslové, spočívá v pojetí posledního stupně onoho kritického přezkoumávání a obnovování našich koncepcí. Tento kritický úkol má poznávajícího dovést až ke zcela jednoduchým, prostým a jednotlivým představám, které poznávajícímu prostředkují smyslová zkušenost, počitek a odraz. Dále jít není možné, neboť tento poslední stupeň se rovná pasivnímu zaznamenávání jednoduchých počitků, zprostředkovaných našimi smysly. Tento poslední stupeň, nebo snad lépe řečeno první, nemůže sám rozhodovat o tom, co má z těchto jednoduchých počitků vzniknout, a zda má vůbec něco vzniknout,⁽³³⁾ neboť sám o sobě se rovná jakési *tabulae rasae*, nepopsané tabuli. Záleží na dalších postupech našeho ducha, jak ze spojování těchto jednoduchých počitků či idejí (*Ideas*) vzniknou naše představy a naše pochopení vnějšího světa. Proces vytváření představ, který se rovná jakési konstrukci, jež je víceméně totožná s procesem logického vyvozování závěrů, s procesem soudu, se musí nutně řídit jistými zákony; jde o zákony pravděpodobnosti, podle nichž musíme přezkoušet všechno, také a především to, co se nám jeví jisté a svatosvatě potvrzené tradicí.

(33) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Vyd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press 1975. Viz Ch. Taylor, c. d., s. 165–166.

Locke se domnívá, že takovým postupem dosáhneme toho, že naše myšlení nabude jistého nutného odstupu od všech věcí, včetně těch, které jsou předávány tradicí nebo které jsou jen důsledkem omylu. To však není vše: pokud budeme postupovat uvedeným způsobem a nebudeme neuváženě, tj. nezodpovědně trvat na omylu, staneme se zodpovědnějšími lidmi, neboť rozumné, tj. správné uvažování nás nutně dovede k rozpoznání toho, co je a co není správné, co je a co není v souladu s přirozeným zákonem, tedy co je a co není morální. Být rozumný znamená pro Locka být zodpovědný. Morální dimenze rozumového poznání je v Lockově pojetí zřejmá a nepochybně vyplývá z jeho jednoduchého, avšak nesmírně důležitého předpokladu, že člověk je ze své přirozenosti rozumná, svobodná, a tudíž zodpovědná bytost. Toto jeho pevné přesvědčení se opírá jak o křesťanské zjevení, tak o aristotelskou, stoickou, tomistickou a hookerovskou tradici. Základ aktivity lidského vědomí, svobody a morální zodpovědnosti člověka Locke spatřuje právě v tomto předpokladu, jenž je mu pevným přesvědčením, nikoli jen hypotézou.

Lockova nedůvěra v čirý, abstraktní racionalismus ve sféře poznání se rovněž projevila v jeho *politické filosofii*. Sedmnácté století bylo mimo jiné stoletím vypjatě racionalistických konstrukcí v oblasti politického myšlení. Představitelem takového vypjatého racionalismu byl Lockův krajan, vlivný autor Thomas Hobbes (1588–1679), který, ač o půl století starší než Locke, byl v podstatě jeho současníkem. Locke znal Hobbesova *Leviathana*, kterého četl ještě v Oxfordu, a patrně i další díla tohoto autora. Znal rovněž Hobbesovy kritiky, George Lawsova a švédského barona Pufendorfa. Hobbesova hlavní myšlenka, že občanskou společnost, zdroj míru a bezpečí mezi lidmi, vytváří teprve společenská smlouva, se zakládá na představě o racionálním kalkulu vzájemných výhod těch, kdož tuto smlouvu uzavírají. Tato představa se opírá o Hobbesovo pojetí člověka jako bytosti nejen nadané schopností rozumně uvažovat, ale také mluvit.

Řeč umožňuje člověku, tvrdí Hobbes, překročit rámec vnitřního monologu, umožňuje vyjádřit a sdělovat myšlenky slovy.⁽³⁴⁾ Rozum potom není nějakým osvícením, ale schopností *uvažovat, rozumovat*, je schopností *kalkulovat*. Uvažuje-li někdo, vlastně počítá, tvrdí Hobbes,⁽³⁵⁾ a to je činnost, která se v zásadě řídí pravidlem účelnosti.⁽³⁶⁾ Myšlení nemá za úkol objevovat „pravdu“. Rozum je v člověku čímsi *přirozeným*, a současně jakoby *protipřírodním*, neboť jeho cílem, pro který je nezbytný, ale také dostačující, je to, aby se člověk vymanil jak z bídy svého prvotního stavu, tak ze zmatků a nesnází, do kterých čas od času upadá. Představuje Hobbesovi jediný a absolutní prostředek, jak se vymanit z nesnází lidského údělu. Locke, který patrně Hobbesa nikdy otevřeně nekritizoval,⁽³⁷⁾ nemohl 24 jeho vypjatý kalkulující racionalismus přijmout a sám dává přednost rozumu jako praktické *moudrosti*, odhalující — jakkoli nedokonale — přece jen *smysl*, který Bůh vložil do všeho stvořeného, tedy i do lidské existence. Proti logické dedukci, s jakou se setkává u Descarta, u Hobbesa, a při vyvozování práva z prvotních zásad a přísně metodickým postupem u Huga Grotia, dává Locke přednost takovému pojetí rozumového poznání, které ve jménu dedukce z abstraktních principů neztrácí ze zřetele vědomí o spontánnosti, zvláštnostech i nedostacích lidského poznání a jednání. Rozum představuje Lockovi prostě hlas „přirozeného zákona“, tudíž „hlas Boží“.⁽³⁸⁾ S obdobným předpokladem se Locke setkal u Huga Grotia. Autor pověstného díla *De iure belli ac pacis* z roku 1625 definoval *přirozený zákon* jako „pravidlo, které nám vnuká správný rozum, jenž nás vede k tomu, abychom poznali, zda-li nějaký čin, podle toho, zda odpovídá rozumné přirozenosti či

(34) Thomas Hobbes, *Leviathan*. Přel. Josef Hruša, Praha, Melantrich 1961, kap. IV, s. 75.

(35) Tamtéž, kap. V, s. 84.

(36) Srov. tamtéž, kap. III, s. 68–73.

(37) Viz Simone Goyard-Fabreová, c. d., s. 39.

(38) Viz Simone Goyard-Fabreová, c. d., s. 43.

nikoliv, je poskvrněn morální nepravostí nebo zda je morálně nutný, a zda ho tedy Bůh, stvořitel přírody, zakazuje nebo nařizuje“.⁽³⁹⁾

Zatímco pro Hobbesa je lidská sociabilita výsledkem chladného kalkulu vzájemných výhod⁽⁴⁰⁾ a pro Grotia prostým sklonem ke sdružování, pro Pufendorfa sociabilita představuje první akt rozumu, který musí člověk naplnit (*De iure naturae et gentium*, 1672). Sociabilita, sdružování lidí do společnosti, tedy představuje rozumné úsilí, které lidé ve shodě s přirozeným zákonem daným Bohem vynakládají ve svůj vlastní vzájemný prospěch. Toto stanovisko Locke, který Pufendorfa rovněž studoval,⁽⁴¹⁾ zaujal ve své politické filosofii stejně jako ve svém pojetí rozumu. Rozum není jen schopností chladného logického kalkulu, nýbrž 25 také schopností poznávat to, co je a co není morálně správné.

V souvislosti Lockových úvah o toleranci není zapotřebí, abychom hlouběji sledovali Lockovo pojetí lidské intelektuální činnosti, jež se některým kritikům jeho filosofie jeví jako příliš jednoduché, příliš „atomizující“ a příliš „zvěčňující“.⁽⁴²⁾ Základ tohoto pojetí i jeho meze je třeba hledat v Lockově teorii chápání a s ní spojeném pojetí *zodpovědnosti*, pokud jde o *soud*, neboť jak jsme uvedli, zodpovědnost v našem usuzování nemá význam *jen* v poznávacím slova smyslu, nýbrž *také a především* ve smyslu morálním. Dojdeme-li tedy k závěru, že konečným důvodem pro toleranci v Lockově duchu je předpoklad přirozeného práva každého jednotlivce řídit se jen svým vlastním svědomím a volit si svou víru, a nikoli jinou, a že pokud svobodné vykonávání této víry nijak neruší ty, kdož věří něčemu jinému, a pokud neruší zákony občanské společ-

(39) Viz Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 1. In: Jacqueline Lagrée, „Hugo Grotius a zásady právního řádu mezi národy“, in: *Studia comeniana et historica*, 27, 1997, č. 57–58, s. 122.

(40) Viz Thomas Hobbes, *Leviathan*, cit. vyd., kap. XIV, zejména s. 166–167.

(41) Viz Simone Goyard-Fabreová, c. d., 44 an.

(42) Ch. Taylor, c. d., s. 166–167.

nosti, pak má být svobodné vykonávání takové víry tolerováno, budeme pravděpodobně velmi blízko Lockově představě o toleranci. Locke definuje směrnicí a míru tolerance induktivně (ostatně jako svou teorii poznání): co neruší pospolitost, má být povoleno. Pospolitost neruší nic, co tato pospolitost uznává jako ještě rozumné. Z uvedeného také jasně plyne, že Lockovo pojetí tolerance musí nutně být pojetím rozumně omezené tolerance: Locke upírá toleranci všem, kdož nejsou ochotni se rozumným způsobem podrobit tomu, co libovolná občanská společnost uznává za rozumné a zodpovědné, a ve shodě s tím jednat. Absolutní svoboda, tedy svoboda, která se vydává za absolutní toleranci, nepřichází pro Locka v konkrétní občanské společnosti nikdy v úvahu, neboť už pouhá představa o konkrétní vládě musí vždy počítat se založením společenského řádu na podkladě zákonů, které vyžadují, aby se jim občané podřizovali, jak dokazuje ve svém *Eseji* a ve svém *Druhém pojednání o vládě*.⁽⁴³⁾

[IV] Lockovo pojetí tolerance, jeho politická filosofie, jeho filosofie vůbec a celé jeho intelektuální působení jsou jen velmi těžko oddělitelné od jeho životních osudů. Považujeme za vhodné i nutné zmínit některé okolnosti, které hrály roli v uzrávání Lockových filosofických a politických názorů.

Podstatná část Lockova života (narodil se 9. srpna 1632 a zemřel 7. října 1704) se odehrávala ve znamení dvou revolucí a jejich důsledků. Byl sice příliš mladý na to, aby aktivně prožíval první revoluci, která velmi vážně míněný pokus Karla I. (odsouzeného parlamentem pro velezradu a popraveného 9. února 1649) o prosazení královského absolutismu vystřídala autoritativní, ne-li přímo diktátorskou vládou moralizující-

(43) *Essay IV, 3, 18* (John Locke, *Esej o lidském rozumu*. Přeložila A. Dokulilová. Praha, Svoboda 1984). *Second Treatise of Government*, 4, 22 (John Locke, *Druhé pojednání o vládě*. Přeložil J. Král. Praha, Svoboda 1992, 2. vyd.). Viz R. Klibansky, *Préface*, c. d., s. XX.

ho a puritánského Lorda Protektora (Oliviera Cromwella). Zcela určitě však se zájmem prožíval restauraci monarchie, která po abdikaci Cromwellova syna Richarda (1659) přivedla opět na anglický (a rovněž skotský) trůn Stuartovce Karla II. Locke je v té době v Oxfordu, studuje v Christ Church College a jeho dopisy otci z té doby se o politických událostech zmiňují. Zdá se, že si Locke velmi brzo uvědomil, jaké nebezpečí představuje nerozumný politický extremismus, ať v podobě monarchického absolutismu nebo v podobě radikálních náboženských sekt.⁽⁴⁴⁾ Zajímá ho otázka vzájemných povinností rozumu a víry, studuje dobové anglické autory, kteří si kladli stejnou otázku, jako Henry More nebo Richard Hooker, a soudí jako oni, že rozum i víra mají nabyt vrchu nad nepořádky, které vyvolávají vášnivé zaujetí a pokrytectví módních náboženských sekt. V roce 1660, kdy se stává Karel II. králem, je John Locke *senior student* v Oxfordu, ztrácí svého otce i bratra Thomase, je mu svěřena výuka řečtiny, o dva roky později začíná přednášet rétoriku, roku 1663 je mu svěřena výuka morální filosofie. Právě v té době studuje Descarta a Gassendiho a pro knihovnu nakupuje díla věnovaná logice a metafyzice. Svým studentům dává číst Cicerona, Jeana Bodina a Huga Grotia, sám se věnuje studiu Spinozy. Rok 1660 je v dějinách vědy významný jako rok vzniku *Royal Society* v Londýně; Locke, který se stal jejím členem v roce 1668, se začal zajímat o matematiku, astronomii, ekonomii a především medicínu, a rovněž o praktický experimentální výzkum. Empirické pozorování se mu jeví nejen jako cesta k poznání člověka a jeho jednání, nýbrž jako základ vědy vůbec. Zdá se, že v této době jeho životní dráhy ho politika zajímá jen okrajově: hlavní zájem platí medicíně. Nicméně k jistému posunu v jeho politických názorech dochází: smrt otce a bratra ho vzdálila od puritánství a par-

(44) Viz Simone Goyard-Fabreová, c. d.; na toto dílo se zde a v následujícím odvoláváme, viz tamtéž, s. 14–30.

lamentarismu rodiny, vliv cambridgeského platonismu ho vzdaluje jak od náboženského rigorismu, tak od náboženské lhostejnosti. Je pravděpodobné, že v této době intelektuálního zrání v něm krystalizuje odpor vůči dogmatismu všeho druhu, včetně dogmatismu intelektuálního, náboženského a morálního. Právě v této době se u něho začíná projevovat hlubší zájem o problémy morálky a politiky, z počátku především jako hledání odpovědi na otázku, jak zachovat nezbytný řád a autoritu. Sem patří jeho dvě pojednání z roku 1660, respektive 1661–1662, anglické a latinské, o otázce, zda může představitel občanské (státní) moci zasahovat do náboženského kultu. Tato otázka se bystrému pozorovateli a účastníkovi tehdejšího anglického politického života, jakým John Locke nesporně byl, přímo vnucovala: Locke je svědkem netolerance (netolerance mu současně platí za projev *nedostatku* řádu): stačí připomenout, že politika a náboženství se v Anglii 60. let 17. století střetají stejně prudce jako po předchozí desítilétí. Anglikánská církev zůstává církví *oficiální* a střetá se jak s nonkonformisty, hlavně kalvinisty, tak s těmi, kdož platí za disidenty (s puritány, skotskými presbyteriány, kvakery a dalšími nezávislími). V zemi přitom měla idea tolerance a svobody řadu zastánců (v díle básníka Johna Miltona či utopického myslitele Jamese Harringtona jsou oba pojmy velmi silně zdůrazněny a je známo, že John Locke oba autory studoval mezi mnoha jinými, rovněž myšlenky a ideály levellerů a skotských monarchomachů Knoxe a Buchanana byly stále živé), v roce 1660 se jí dostalo opory deklarací Karla II. z Bredy, která přiznávala svobodu svědomí všem, kdož nebudou narušovat veřejný klid. Vzápětí ji však popíraly opačné akty téhož panovníka, jenž v zájmu své osobní politiky projevoval značnou nedůslednost. Řadu kroků Karla II. ve vnitřní a zahraniční politice považoval Locke za projev netolerance a osobní zvůle, ne-li rovnou za pokus o ryze osobní vládu, a vzbuzovaly nutně jeho nedůvěru. V roce 1661 publikoval jeho přítel James Tyrrell dílo Jamese Ushe-

ra, věnované obhajobě božského práva králů. Toto dílo Locka zaujalo, protože se v něm podobně jako u Richarda Hookera a Roberta Sandersona, a jako u Grotia a Pufendorfa, setkal s myšlenkou přirozeného práva jakožto základu společnosti, práva i povinnosti občanů respektovat uložené (přijaté) zákony. V *Esejích o přirozeném právu* z roku 1664 už Locke pracuje s myšlenkou přirozeného práva (zákona), které Bůh vložil do řádu světa. V té době tato myšlenka znamená pro Johna Locka jak jistotu, že přirozené právo podkládá řád světa a společnosti, a že je tedy hrází proti nepořádku a nedůslednosti, jež jsou produkty špatné vlády, tak měřítko jeho rostoucího odporu proti vládě Karla II. Přirozené právo představuje jedinečné měřítko ■
dobra a zla stejně tak dobře pro Locka, jako pro jeho 29
vzor, Hookera, poznamenává Simone Goyard-Fabreová a dodává⁽⁴⁵⁾ zajímavou ukázkou z Lockova *Deníku*, jež postihuje definice, které si Locke poznamenal na okraji svých četných výpisků z Hookera ke dni 28. června 1681: „Dodržování zákonů země rovná se *officium civile*, porušení trestního práva je *crimen* nebo *delictum*; dodržování toho, co je v zemi chápáno jako důsledek přirozeného práva, je *virtus*, opak je *viti-um*; dodržování toho, co kdekoli požívá úcty a vážnosti, je *laus*, nedodržování téhož je *vituperium*; *licitum* je to, co není zakázáno nebo nařízeno zákony společnosti. *Indifferens* je pak ono, co je jako takové chápáno všemi ostatními zákony.“ Ve vývoji Lockova politického myšlení sehrálo vlivnou roli jeho setkání a přátelství s lordem Ashleym, pozdějším hrabětem ze Shaftesbury. Locke působil jako osobní lékař tohoto významného politika. V jeho domě redigoval John Locke roku 1671 dva předběžné náčrty svého tolik významného *Eseje o lidském rozumu*, který vydal až roku 1690.

Lockův osud byl úzce spojen s politickou dráhou přítele a čelného politika Shaftesburyho, který se netajil svou opozicí vůči Stuartovské politice: na jeho

(45) c. d., s. 54.

žádost sepsal Locke ústavu pro kolonii Karolina v Severní Americe (*The Fundamental Constitutions of Carolina*, 1669) a v letech 1672–1675 působil jako jeho tajemník. Ze 70. let pochází dva drobné spisy o toleranci, uvedené v našem přehledu, v nichž Locke vyzdvihuje protiklad mezi občanskou společností a církví. Politické rozpory mezi Shaftesburyem a Karlem II. vedly nakonec k sesazení Shaftesburyho z úřadu kancléře a k jeho odchodu do exilu. Locke svého přítele následoval do Francie, kde zůstal až do roku 1679. Dva roky strávil v Montpellieru, jehož proslulá medicínská škola mu na tamější universitě poskytla vítanou příležitost pokračovat v medicínských studiích, rok pobýval v Paříži, ze záznamů v jeho deníku vyplývá, že se tehdy hojně zabýval Pascalem, Port-Royalem a že překládal *Morální eseje* jednoho z umírněných jansenistů, Pierra Nicola. Dramatické osudy Shaftesburyho, plné nečekaných zvratů sledujících vnitropolitický vývoj Anglie, vedly i Locka nejprve k návratu do Anglie a později do nového exilu; opět následoval Shaftesburyho, tentokrát do Holandska. Shaftesbury v Holandsku zemřel v lednu 1683, Locke byl nucen se i nadále inkognito skrývat před Karlem II. i Jakubem II., jako stoupenec strany whigů a odpůrce stuartovského režimu. Měli bychom být přesnější a říci: jako význačný a tehdy již širší veřejnosti známý stoupenec individuálních svobod a práva, jako intelektuál *avant la lettre*, kterého vše vede k tomu, aby byl rozhodným odpůrcem absolutního, autoritativního využívání a zneužívání moci, byť by se krylo odkazem na autoritu náboženskou, církevní nebo i přirozenoprávní, jak konečně dokazuje jeho proslulá kritika díla *Patriarcha* od sira Roberta Filmera, vyvozující absolutní moc panovníka z otcovské moci svěřené panovníkovi přímo Bohem. Za holandského pobytu vznikají jeho *Dvě pojednání o vládě* (první z nich je právě kritikou Filmera) a *Dopis o toleranci*. Rok 1688 přináší *slavnou revoluci* a nástup konstituční monarchie. Locke se může vrátit do Anglie (odjíždí tam roku 1689); ve vládě Viléma Oranžského

a Marie a v *deklaraci práv*, kterou přijal parlament i panovnická dvojice, mohl spatřovat naplnění svého ideálu vlády práva a rozumu.⁽⁴⁶⁾ V následujících patnácti letech svého života dosáhl Locke nepochybně vrcholu tvůrčí a publikační činnosti, jak ukazuje bibliografie jeho děl — píše nebo dokončuje a vydává *Dvě pojednání o vládě* (únor 1690), *Pojednání o lidském rozumu* (březen 1690), *Myšlenky o výchově* (1693), *Některé úvahy o snížení úroku a zvýšení hodnoty peněz* (1692), *Další úvahy o vzestupu hodnoty peněz* (1695), kontroverze s biskupem z Worcesteru o *Pojednání o lidském rozumu* (1697) a další díla, včetně dvou dalších dopisů o toleranci (1690 a 1692), dvou pojednání o rozumnosti křesťanství (obě vyšla 1695), pojednání *O vedení rozumu* (dokončené 1701, ale tehdy nepublikované) a *Úplných dějin plavby od jejích počátků po tuto dobu* (1704).

Účelem těchto stručných řádků, věnovaných Lockově pojetí rozumu a jeho životním osudům, není soud o tom, zda-li byl mluvčím, apologetem anglické *slavné revoluce* a poměrů, k nimž položila základy, nebo jen jejich stoupencem. Chtěli jsme upozornit na souvislost mezi tím, co lze právem označit za *rozumnou moudrost* Lockova pojetí lidského rozumu, a Lockovou politickou filosofií. V tomto ohledu sdílíme názor, že Locke je již myslitel 18. století, myslitel, o němž Voltaire na začátku svého *XIII. Filosofického dopisu* napsal, že snad nebylo moudřejšího ducha, „un esprit plus sage“, že byl „*moudrý duch*“ (nebo také „moudrý Locke“, „le sage Locke“, jak se vyjadřuje Voltaire o Lockovi v jiné souvislosti, totiž ve IV. kapitole svého *Pojednání o toleranci*), tedy takový duch, který v mezích své empiricistické, senzualistické a konceptualistické filosofie zdravého rozumu je vědomě mocen dobře, rozvážně, to je především zodpovědně užívat *vlastní* rozum ke svému i k obecnému prospěchu v souladu s obecnějším řádem přírody a společnosti.⁽⁴⁷⁾

(46) Viz Simone Goyard-Fabreová, c. d., s. 26.

(47) Viz tamtéž, s. 135.

[V] Vrátime-li se po exkursu do Lockovy filosofie a jeho životních osudů k jeho *Dopisu o toleranci* z roku 1689 z hlediska *ohlasu* a *významu* této výzvy k náboženské toleranci a k oddělení politické a náboženské sféry pro následující generace, pak jistě nepochybíme, označíme-li tento ohlas a význam za mimořádně veliký. *Dopis o toleranci* představoval nejen plod akademických nebo pouze soukromých úvah svého autora, nýbrž reagoval na velkou soudobou diskusi anglické (a nejen anglické) společnosti končícího 17. století. Je příznačné, že otázka náboženské tolerance téměř všude v Evropě před Třicetiletou válkou a po ní vedla k nesmírně důležitému střetání názorů; snaha popsat toto názorové střetání alespoň přibližně by ovšem v naší souvislosti vedla příliš daleko. Spokojme se s tím, že v této souvislosti zmíníme dvě tři jména osob, které měly k Lockovi (nebo Locke k nim) vskutku úzký vztah, a že vynecháme třeba našeho Jana Amose Komenského, ač nepochybně do této celoevropské výměny názorů patří. Na mysli zde máme Huga Grotia, zmíněného již výše, dále Pierra Bayla, Lockova současníka (Locke s ním přišel do styku za pobytu v holandském exilu), a Lockova obdivovatele Voltaira, na něhož měly Lockovy názory, včetně názorů na náboženskou toleranci, mimořádný vliv.

Uvedli jsme již, že Locka zaujalo Grotiovo pojetí přirozeného práva navzdory tomu, že jeho další argumentaci musel nutně považovat za projev upřílišněného racionalismu. Grotius také stanovil zásadu náboženské tolerance, která v něčem předjímá Lockův *Dopis o toleranci*: přirozené právo nikoho neospravedlňuje k tomu, aby pronásledoval kacíře, pouze lidi bezbožné. Věřit v Boha je jednou z povinností, které lidem ukládá přirozený zákon, zatímco víra v opravdového Boha (rozuměj křesťanského) je záležitostí zjevení, tedy historie. Pro Grotia z toho plyne pouze právo bránit ohrožené spoluvěřící, či volný přístup k posvátným místům, nic víc. Proslulé novozákonní „přinut je,

ať přijdou“ (Lukáš, 14,23), o něž se opíralo přesvědčení, že Písmo svaté ospravedlňuje násilné obracení na víru, znamená Grotiovi pouhou výzvu, radu, nikoli ospravedlnění násilí ve věci víry.⁽⁴⁸⁾ Grotius zde předjímá Locka, jak je patrné z Lockova *Dopisu o toleranci*, ale rovněž francouzského hugenota Pierra Bayla (1647–1706), jenž žil jako exulant v Holandsku poté, co Ludvík XIV. v roce 1685 odvolal edikt nantský. Pierre Bayle, známý především svým monumentálním *Historickým a kritickým slovníkem*, sepsal v roce 1686 rovněž traktát o náboženské toleranci: *Filosofický komentář o slovech Ježíše Krista, „přinut je, ať přijdou“*, jenž vyšel později v Rotterdamu pod pozměněným názvem *Filosofický komentář neboli traktát o všeobecné toleranci*. Také pro Bayla představuje tolerance nutný

důsledek a současně praktický výraz touhy po sebeutvrzení suverénního svědomí, jež se opírá o přirozenoprávní, obecně uznávanou morálku. Bayle však na rozdíl od Locka neuznává žádné praktické omezení tolerance, ani z respektu vůči zákonodárné právní autoritě občanské společnosti čili státu. Zdá se, jako by Pierre Bayle, Lockův současník, kladl Lockovu pojetí tolerance přece jen jistou výzvu, na niž jsme citliví právě dnes.

(48) Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, II, XX, 40, 3; 48, 3. In: J. Lagrée, c. d., s. 130.

zaujaté, výsledek soudního přelíčení byl předem dán: Jean Calas byl odsouzen k trestu smrti a popraven lámáním kolem. Byl to pouze jeden případ z mnohých, jím však přetekla míra Voltairovy trpělivosti. Voltairovo *Pojednání o toleranci* začíná tedy pohoršeným a pohnutým vyličením Calasova neštěstí („Vražda Calase, spáchaná v Toulouse mečem spravedlnosti 9. března 1762...“) a nese všechny znaky moderní publicistiky; autor postupně přešel k úvahám o možnosti a nutnosti tolerance a proložil je historickými a filosofickými výklady. Úvod XXII. kapitoly, nazvané „O obecné toleranci“, lze považovat za typickou ukázkou Voltairova literárního stylu, kterým děsil své odpůrce a uchvacoval své obdivovatele a kterým tolik ovlivňoval evropské veřejné mínění své doby: „Není zapotřebí velikého umění, ani strojené výmluvnosti, abychom dokázali, že se křesťané musí navzájem tolerovat. Pokročím dál: pravím vám, že je třeba nazírat na všechny lidi jako na naše bratry...“⁽⁴⁹⁾ Voltaire se v Lockově duchu (Locka ostatně zmiňuje, jak jsme uvedli) dovolává náboženské tolerance, požaduje pro Francii jasné oddělení katolické církve od státu a uznání byť i omezených občanských práv pro nekatolické obyvatele království. Filosoficky Voltairovo *Pojednání* nejde za rámec Locka či Bayla; autor chtěl vyjádřit především své pohoršení nad projevy intolerance, které docházely právní opory, a přál si dosáhnout konkrétní nápravy. V zemi, o níž mu šlo především, tedy ve Francouzském království, mělo trvat ještě dvacet čtyři let, tedy do roku 1787, než vydal Ludvík XVI. (pouhé dva roky před Velkou francouzskou revolucí) toleranční patent: dvě stě let po ediktu nantském Jindřicha IV. a téměř sto let po jeho odvolání Ludvíkem XIV. V druhé polovině 18. století byl ovšem princip náboženské tolerance již víceméně akceptován v řadě evropských zemí a na území Severní Ameriky, byť mnohdy v omezené míře; vzpomeňme *tolerančního patentu* Josefa II. z roku 1780, dotý-

(49) Voltaire, *Traité sur la Tolérance*. Vydal René Pomeau, Paříž, GF-Flammarion 1989, s. 137.

kajícího se zemí Koruny české. Lze ho nepochybně považovat za výsledek *sekularizace*, tak typické pro osvícenství a pro proces modernizace vůbec. Nicméně pojetí tolerance se s americkou revolucí a zejména s revolucí francouzskou podstatně změnilo: po Francouzské revoluci se posunul zájem od *náboženské* tolerance a svobody ke svobodě a toleranci *náboženské* a *občanské*, posunul se výrazně směrem k respektování souboru *občanských* a *lidských práv*. Tato skutečnost vyplývá zřetelně již z *Deklarace lidských práv* z roku 1789. Deklarace zaručuje právo na svobodné mínění vůbec, svobodné náboženské vyznání nebo víry jsou sice zmíněny, ale již jen jako něco vedlejšího; výslovné právo svobodného občana na náboženskou toleranci, na toleranci víry, je zahrnuto do všeobecné názorové tolerance. Lockovo hluboké poznání, že o lhostejnosti lze hovořit všude tam, kde v záležitosti určitého náboženství už nevystupuje žádné pravé přesvědčení, zde doznalo svého potvrzení.

[VI] Uvedenou poznámkou bychom mohli náš úvod k Lockově *Dopisu o toleranci* nepochybně ukončit. Považujeme nicméně za vhodné obrátit ještě krátce pozornost k současnosti. Co dnes pro nás znamená slovo *tolerance*?

Obrátíme se nejprve k takřka ještě současnému křesťanskému mysliteli Gabrielu Marcelovi (1889–1973), k jednomu jeho textu o problému tolerance. Autor jej napsal původně v roce 1939, tedy v době, jež měla velmi daleko k praktickému uplatňování práva na toleranci. Text byl později pojat do sborníku složeného z dalších Marcelových esejů ke konkrétní filosofii a vydán v 60. letech.⁽⁵⁰⁾ Gabriel Marcel rozlišuje velmi jasně

(50) Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*. Paříž, Éditions Gallimard 1967 (původně jako *Du refus à l'invocation*, Paříž, Éditions Gallimard 1940), s. 309–326. *Fenomenologie a dilpektika tolerance*. Z fr. orig. přeložila Peluška Bendlová, in: *Filosofický časopis* 43, 1995, č. 5, s. 749–764. Dále uvádíme jako *Essai*.

dva typy tolerance. Rozlišuje mezi tolerancí, která je vlastně jen jakousi *lhostejností*, a takovou tolerancí, která vyplývá z pevného *přesvědčení* individuálního svědomí a je *vlastností* opravdového *subjektu*. Cítím-li, že je moje přesvědčení pevné, mám-li jasno o svém vlastním svědomí, pak mohu snadněji *respektovat*, to znamená *tolerovat*, přesvědčení druhého člověka.⁽⁵¹⁾ Tento druh tolerance považuje Gabriel Marcel za možný pouze tehdy, když moje duše skutečně miluje duši druhého člověka, když se dokáže zcela otevřít druhému, když hraje jen jakéhosi prostředníka mezi Boží vůlí, transcendující moje vlastní já, a duší druhého. V takovém případě *toleruji* a *respektuji* druhého, protože *věřím*, že se přece jen mým *prostřednictvím* jednoho dne naprosto svobodně otevře Boží vůli, která transcenduje již moji vlastní duši a mou vlastní víru.⁽⁵²⁾ Toto je ovšem záležitost *absolutního náboženství* a Gabriel Marcel ji považuje za ryzí mezní případ, za *un cas limite*,⁽⁵³⁾ možný jen v rámci náboženské zkušenosti. Mimo tuto zkušenost, ve sféře politická, si Gabriel Marcel dokáže toleranci představit v nejlepším případě jen jako jakousi *ochotu ke kompromisu*: tolerance hlavy vlády nemá a nesmí vyvolat ohrožení občanské společnosti, za niž nese zodpovědnost.⁽⁵⁴⁾

Jak vidíme, ani Gabriel Marcel se příliš nevzdaluje od Lockových původních výchozích pozic: každá opravdová niterná víra je nutně tolerantní, a je navíc soukromou záležitostí, což nikterak nevylučuje její působení na jiné osoby. Tolerance ve veřejné sféře se pak v nejlepším případě podobá *ochotě ke kompromisu* v mezích, jež považují za správné a nutné ti, kdož odpovídají za veřejné blaho pospolitosti. Bylo by tedy třeba ji nahlížet spíše jako jisté *tolerování*, jež se však často jednoznačně rovná *lhostejnosti* (indiferentnosti), velmi vzdálené původnímu významu, jež tento pojem měl u Johna Locka, a stá-

le více podobné cynickému *nezájmu* o mínění a konání druhých lidí. Navzdory tomu zůstává Gabriel Marcel v mezích úvah Johna Locka: těžiště jeho úvah spočívá jako u Locka v rozlišení náboženské sféry a veřejné sféry. Usuzuje jako Locke: obě sféry musí být od sebe ostře odděleny. V *hodnocení* tolerance ve veřejné sféře se však Marcel od Locka poněkud odlišuje: toleranci ve veřejné sféře chápe jednoznačně jen jako užitečný kompromis, nutný a dokonce velmi žádoucí, nicméně lehce méněcenný, či ochotu ke kompromisu, ve srovnání s onou tolerancí ve vyšším slova smyslu, jež je ve sféře opravdové víry zajištěna božskou transcendencí.

Kde se nacházíme dnes, tedy víc než půl století po Marcelově původní redakci textu o toleranci? Marcelovo pronikavé posouzení nejběžnější formy tolerance jako pouhé lhostejnosti, či dokonce nezájmu nebo ochoty ke kompromisu (téměř) za každou cenu, platí dnes v obecném mínění a praxi více než kdy jindy. V teoretické rovině si naopak tuto skutečnost víceméně uvědomujeme, alespoň někdy. V této souvislosti lze upozornit na sborník *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, navzdory — či spíše kvůli — nápadné nevyváženosti jednotlivých příspěvků.⁽⁵⁵⁾ Za pokus o novou orientaci v otázce, co vlastně dnes znamená tolerance, lze považovat rovněž sborník pracovních textů, jež připravilo UNESCO pro 19. světový filosofický kongres roku 1993.⁽⁵⁶⁾ Zmínili jsme v samém začátku tohoto pojednání, že dnešní doba zaznamenává bohužel mnoho příkladů (lze se obávat, že dokonce rostoucí množství) *porušování* toho nejběžnějšího uplatňování tolerance, totiž porušování tolerance náboženské a tolerance mínění. V našem výkladu jsme však

(51) G. Marcel, *Essai*, s. 315.

(52) G. Marcel, *Essai*, s. 315–323.

(53) G. Marcel, *Essai*, s. 323.

(54) G. Marcel, *Essai*, s. 325.

(55) Milan Machovec (vyd.), *Problém tolerance v dějinách a v perspektivě*. Praha, Academia 1995. Srov. též pozoruhodný sborník věnovaný témuž problému, ale podněcený voltairovským výročí, Michel Cornaton (vyd.), *La tolérance au risque de l'histoire. De Voltaire à nos jours*. Lyon, Aléas 1995.

(56) Roger Pol-Droit, *La Tolérance aujourd'hui. Analyses philosophiques. Document de travail pour le XIXe Congrès Mondial de Philosophie, Moscou 1993*. Paříž, UNESCO 1993.

— a domníváme se, že právem — zdůrazňovali jako jeden z hlavních Lockových principů *rozumného rozumu* princip *zodpovědnosti*. Oblast působnosti tohoto principu přesahuje dnes do značné míry tradiční sféry tolerance: víru a mínění. Dílo Hanse Jonase *Prinzip der Verantwortung* může být toho příkladem. Nemůžeme se zde tímto pozoruhodným dílem zabývat; uzavřeme naše pojednání otázkou, jež je velmi úzce spojena s Lockovými úvahami o toleranci, a to zda je možno toleranci ve veřejné sféře odvozovat z universálně platných zásad, nebo nikoli. Locke oddělil velmi ostře privátní a veřejnou sféru, pro první z nich tvoří nejvyšší příkázání soud našeho individuálního svědomí, jež se opírá o víru; pro veřejnou sféru vystupuje jako nejvyšší příkaz zachování občanské společnosti totožné se zachováním *řádu*, příkaz zakotvený v přirozeném právu daném Bohem. Zachování občanské společnosti si může vyžádat jistého omezení svobod těch, kdož se nechtějí nebo nemohou podříditi jejímu řádu, nikoli však omezení jejich individuálních svědomí. Domníváme se, že se dnešní člověk cítí velmi nejistý v tom, co *ještě* je jeho soukromá sféra, a co už *je* veřejná sféra nebo co se jí musí stát, kde a v čem se může a musí *vzdát* svého nezájmu o druhého a druhé, co ještě je sférou individuálního zájmu a individuální zodpovědnosti, a co jí už není. Můžeme se zde ještě odvolávat k nějakému universálně platnému principu?⁽⁵⁷⁾ Svědomí Johna Locka se opíralo o Boha a o jasné rozpoznání přirozeného práva; svědomí Immanuela Kanta se opíralo o autonomii vůle vymezené kategorickým imperativem. Prosadí se snad nějaký nový *princip zodpovědnosti*, který Locke chápal jako *přirozený důsledek správného uvažování* a Kant jako bezvýhradnou podmínku svého kategorického imperativu, aby pomáhal i nadále a stále znovu určovat nejistou dělicí linii mezi *soukromým* a *veřejným*, mezi *svobodou* a *zvláštní* jedince, mezi *oprávněnou autoritou* a *bezprávnou tyraní*?

(57) Viz např. Marcel Conche, *Le fondement de la morale*. Paříž, PUF 1993.

LITERATURA

(Následující přehled je pouze orientační. Díla, která jsou uvedena v poznámkách k tomuto textu a v poznámkách k našemu překladu, již neuvádíme.)

- Aaron, R. I., *John Locke*. Oxford 1937 (1955).
 Bobbio, N., *Locke e il diritto naturale*. Turin 1963.
 Bennet, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford 1971.
 Brandt, R., *John Locke: Symposium Wolfenbüttel* 1979. Berlín 1981.
 Cassirer, E., *La philosophie des Lumières*. Paříž 1970 (německý originál 1932).
 Cassirer, E., *The Platonic Renaissance in England and the Cambridge School*. New Haven 1953.
 Colman, J., *John Locke's Moral Philosophy*. Edinburgh 1983.
 Cranston, M., *John Locke. A Biography*. Londýn 1957.
 Duchesneau, F., *L'empirisme de Locke*. Haag 1973.
 Dumont, L., *Homo aequalis*. Paříž 1977.
 Dunn, J., *The Political Thought of John Locke*. Cambridge 1969.
 Franklin, J., *Locke and the Theory of Sovereignty*. Cambridge 1978.
 Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*. Oxford 1950 (1973).
 Hazard, P., *La crise de la conscience européenne, 1680–1715*. Paříž 1935.
 Hertling, G. V., *Locke und die Schule von Cambridge*. Freiburg im Breisgau 1982.
 Chevallier, J. J., *Les grandes oeuvres politiques*. Paříž 1966.
 Chevallier, J. J., *Histoire de la pensée politique*. Paříž 1979.
 James, D. G., *The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke*. Londýn 1949.
 Klemmt, A., *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim 1952.
 Kraus, J. L., *John Locke: Empiricist, Atomist, Conceptualist and Agnostic*. New York 1968.
 Laske, H. P., *Political Thought in England from Locke to Bentham*. New York 1920.
 Laske, H. P., *Rise of European Liberalism*. Londýn 1936.
 Lastett, P., *Locke's Two Treatises of Government*. Transactions of the Cambridge Bibliographical Society. Cambridge 1952.

- Laslett, P., *John Locke, Two Treatises of Government*. (Úvod a poznámky ke kritickému vydání). Cambridge 1960 (1967, 1980).
- Michaud, Y., *Locke*. Paříž 1986.
- Polin, R., *La politique morale de John Locke*. Paříž 1960.
- Sobotka, M., *Thomas Hobbes a jeho trilogie*, in: Thomas Hobbes, *Výbor z díla*. Praha 1988.
- Sobotka, M., Znoj, M., Moural, J., *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha 1994.
- Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*. Stuttgart 1956.
- Tipton, I. C., *Locke on Human Understanding*. Oxford 1977.
- Woolhouse, R. S., *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*. Oxford 1971.
- Yolton, J. W., *Locke and the Way of Ideas*. Oxford 1956.
- Yolton, J. W., *Locke and the Compass of Human Understanding*. Cambridge 1970.

DOPIS O TOLERANCI

EPISTOLA de TOLERANTIA:

Quarenti tibi, Vir Clarissime, quid existimem de mutuâ inter Christianos tolerantia, breviter respondeo, hoc mihi videri praeceptum verae ecclesiae criterium. Quicquid enim alii jactant de locorum, & nominum antiquitate, vel cultus splendore; alii de disciplinae reformatione; omnes denique de fide orthodoxâ, (nam sibi quisque orthodoxus est) hæc & hujusmodi possunt esse hominum de potestate, & imperio contendendum, potius quam ecclesiae Christi notæ. Hæc omnia qui possidet, si charitate destituitur, si mansuetudine, si benevolentia erga omnes in universum homines, necnon fidem Christianam profi-

A 2 tentes,

Ctihodný pane,

Jelikož se ptáte na můj názor na vzájemnou toleranci mezi křesťany, odpovídám stručně, že toleranci považují za hlavní charakteristický znak pravé církve. Neboť ať se jedni sebevíce pyšní starobylostí míst a jmen nebo nádherou svých obřadů, druzí reformací svého učení, všichni pak pravověrností své víry (neboť každý je pravověrný vůči sobě samému), tato tvrzení, a další tohoto druhu, jsou spíše známkami lidského usilování o moc a nadvládu než znamením církve Kristovy. Má-li člověk toto všechno, ale postrádá milosrdenství, vlídnost a blahovůli obecně vůči všem lidem, dokonce i vůči těm, kdo nevyznávají křesťanskou víru, pak má jistě daleko k tomu, aby sám byl křesťanem. *Králové panují nad národy*, pravil náš Spasitel svým učedníkům, *avšak vy ne tak* (Lukáš 22,25–26). Úkol pravého náboženství spočívá v něčem zcela jiném. Nestaví na odiv vnější nádheru, neusiluje o nadvládu církve, natož aby uplatňovalo sílu, ale řídí životy lidí v souladu se zásadami ctnosti a zbožnosti. Kdo se chce postavit pod korouhev Kristovu, musí především vyhlásit boj všem vlastním nectnostem, vlastní pýše a žádostivosti; jinak, bez svatosti života, čistoty mravů, vlídnosti a pokory ducha, bude marně usilovat o jméno křesťan. *A ty, až se obrátíš, buď posilou svým*

bratřím, řekl náš Pán Petrovi (Lukáš 22,32). Kdo se nestará o svou vlastní spásu, stěží přesvědčí druhé, že tak velice usiluje o spásu někoho jiného. Nikdo se totiž nemůže ze všech sil upřímně snažit učinit křesťany z druhých, pokud sám doopravdy nepřijal křesťanské Kristovo náboženství do svého srdce. Věříme-li Evangelium a apoštolům, nemůže žádný člověk být křesťanem bez milosrdenství a bez oné víry, jež se neuplatňuje silou, nýbrž láskou. Nyní se dovolávám svědomí těch, kdo při obraně náboženství sužují, drásají, zraňují a rdouší druhé lidi, a činí tak z přátelství a dobroty. Jen tehdy uvěřím, že je tomu tak, až uvidím, že tito fanatici stejným způsobem napravují též své přátele a příbuzné, kteří očividně zhrěšili proti příkázáním Evangelia, až uvidím, že pronásledují ohněm a mečem své bratry ve víře, kteří podlehli nepravostem, a pokud se nenapraví, dojdou věčného zatracení; až uvidím, že svou lásku a touhu po spasení jejich duší vyjadřují uštěďrováním muk a provozováním všech možných krutostí. Jestli tak činí z milosrdenství, jak předstírají, ve starostech o jejich duše, z milosrdenství je připravují o majetky, mrzačí jejich těla, trýzní je v hlučných vězeních, a nakonec je dokonce zbavují života, to všechno jen proto, aby z nich učinili věřící a přivedli je ke spáse, proč potom trpí, aby se *smilstvo, podvod, zášť a jiné podobné ohavnosti*, které dle apoštola (Římanům 1) zjevně zavánějí pohanstvím, hojně vyskytovaly mezi jejich vlastními lidmi? Tyto praktiky a jim podobné jsou se slávou Boží, čistotou církve a spásou duší více v rozporu než vědomý nesouhlas s církevním rozhodnutím, jakkoli pochybený, nebo vyhýbání veřejným bohoslužbám, pokud je provází život nevinný. Proč tedy v tomto nadšeném zápalu pro Boha, pro církev a spásu duší — skutečně zapalujícím hranice — pomíjejí beztrestně nebo bez napomenutí ony špatnosti a morální neřesti, které všichni lidé uznávají za naprosto protikladné křes-

ťanskému vyznání, a zcela se oddávají a veškerou svou energii věnují zavádění obřadů nebo nápravně názorů, jež se ve většině případů týkají subtilních záležitostí přesahujících běžné lidské chápání, a napínají k tomu všechnu svou energii? Které ze stran, jež se přou o tyto otázky, jsou v právu, a které z nich jsou naopak vinny schismatem nebo kacířstvím — ty, které si počínají pánovitě, nebo ty, které se podrobí — to bude zřejmé, až bude konečně vzata v úvahu příčina rozkolu. Není totiž kacířem ten, kdo následuje Krista, přijme jeho učení a vezme na sebe jeho jho, byť opustí otce a matku, vlastní obřady a shromáždění své země, a vlastně všechny ostatní lidi.

Ať dělení na sekty stojí v cestě spáse duší sebevíce, též *necudnost, nečistota, bezuzdnost, nevěra, smilstvo, modlářství a podobné věci* jsou skutky lidské svévole, o nichž apoštol výslovně říká, *že ti, kteří takové věci dělají, nebudou mít podíl na království Božím* (Gal 5). Kdo však upřímně touží po království Božím a považuje za svou povinnost usilovat o jeho šíření, měl by se se stejnou péčí a dovedností horlivě věnovat spíše vykořevení těchto neřestí než vyhlazování sekt. Jestli si však někdo počíná jinak, a zatímco je krutý a neúprosný vůči těm, kdož se od něho liší v názorech, je shovívavý vůči hříchům a morálním neřestem, které jsou neslučitelné s jménem křesťan, pak ať žvaní o církvi sebevíce, jen prokazuje, že usiluje o jiné království, nikoli o království Boží.

Budu velmi překvapen, a soudím, že ostatní také, bude-li si někdo přát, aby duše, o jejíž spásu upřímně usiluje, skončila na mučení, a dokonce neobrácena na víru. Ale nikdo z nás nikdy neuvěřil, že takový postoj může vycházet z lásky, z dobré vůle a z milosrdenství. Nutí-li někdo druhé ohněm a mečem, aby vyznávali určité učení, a nutí je násilím, aby přijali způsob náboženského obřadu bez ohledu na své morální zásady, jestliže se kdokoli

■ 46 snaží obrátit na víru ty, kdož žijí v hříchu, a nutí je, aby vyznávali věci, jimž nevěří, a přitom jim trpí, aby se dopouštěli skutků, které Evangelium křesťanům nedovoluje a které žádný věřící sám sobě netrpí, pak nepochybuji o tom, že takový člověk touží, aby se k jeho vyznání připojily početné zastupy. Ale kdo mu uvěří, že to, oč usiluje, je křesťanská církev? Není tedy divu, když ti, kteří bojují za zdokonalení pravého náboženství a křesťanské církve, ať už předstírají cokoli, užívají zbraní, které nenáleží ke křesťanskému zápasu. Kdyby si přáli spásu duší upřímně jako Pán naší spásy, kráčeli by v jeho stopách a následovali dokonalého příkladu Knížete míru, který vyslal své učedníky, aby si podrobili národy a shromáždili je v jeho církvi, nikoli vyzbrojeni mečem či silou, nýbrž vybaveny Evangeliiem, poselstvím míru a příkladnou svatostí svého chování. Kdyby totiž chtěl nevěřící obrátit na víru silou zbraní, zaslepené nebo zatvrzelé dát vyvést z hříchů ozbrojenými vojáky, docílil by toho sám s armádou nebeských legií snáze, než kterýkoli mocný strážce církve a jeho kohorty.

Tolerance k těm, kdo mají odlišné názory v otázkách náboženství, je natolik v souladu s Evangeliiem a rozumem, že je děsivé, jak v tak jasném světle mohou být lidé slepí. Nechci zde vinit pýchu a ctižádostivost jedněch, vášeň a tvrdou, nelitostnou horlivost druhých. Jsou to hříchy, jež asi nelze vymýtit z věcí lidských, zároveň si nikdo nepřeje být z nich otevřeně obviněn a stěží se vyskytne někdo, kdo by se, sveden jimi na scestí, nesnažil získat uznání tak, že je zakryje nádechem počestnosti. Aby jedni nemohli zakrývat pronásledování a nekřesťanskou krutost tím, že předstírají starost o stát a o dodržování zákonů, a aby druzí nemohli ve jménu náboženství získat oprávnění pro svou nemorálnost a dosáhnout tak beztrestnosti pro své špatné skutky, jedním slovem aby nikdo nemohl nic vnucovat sobě nebo jiným lidem, ať jako věrný

poddaný svého panovníka nebo jako upřímný uctívatel Boha, považují za nanejvýš nutné rozlišovat mezi záležitostmi občanské vlády a záležitostmi náboženskými a vyznačit spravedlivé hranice mezi církví a státem. Pokud se tak nestane, nikdy neukončí spory mezi těmi, jimž leží na srdci — nebo předstírají, že jim leží na srdci — buď spása duší na jedné straně, nebo bezpečí státu na straně druhé.

Stát⁽¹⁾ považují za společenství lidí, jež bylo ustaveno pouze kvůli zachování a rozvíjení občanského⁽²⁾ blaha.

■ 47 Za občanské blaho považují život, svobodu, tělesné zdraví a osvobození od bolesti, stejně jako vlastnictví hmotných věcí, jako jsou pozemky, peníze, zařízení a podobně.

Státní úředník⁽³⁾ je povinen podle ustanovení zákonů, stejně nestranně platných pro všechny, zachovat a zabezpečit všem lidem obecně a každému svému poddanému zvlášť spravedlivé vlastnictví věcí, jež náleží k životu vezdejšímu. Kdyby někdo zamýšlel v rozporu se spravedlností a právem porušit tyto zákony, jeho záměr musí být držen na uzdě strachem z trestu, jenž spočívá v tom, že bude úplně nebo částečně zbaven onoho blaha, je muž by se jinak mohl a měl těšit. Jelikož se však nikdo dobrovolně nedá připravit o část svého majetku, tím méně o svobodu nebo o život, je tak úředník vyzbrojen mocí, zejména veškerou morální silou svých poddaných, potrestat ty, kdo porušují práva druhých.

V následující úvaze chci dokázat, že veškerá jurisdikce, již vládne úředník, se vztahuje pouze na občanské blaho a že veškeré právo a vláda moci veřejné jsou vázány a omezeny výhradně na péči o toto blaho a jeho rozvíjení, a nikterak nemohou a nesmí být rozšířeny na duchovní spásu.

Za prvé proto, že péče o duši nepřínáleží státnímu úředníkovi o nic více než komukoli jinému.

Bůh mu ji nesvěřil; nezdá se totiž, že by Bůh kdy svěřil jednomu člověku nad druhým takovou pravomoc, jež by mu dovolovala, aby nutil jiné lidi přijmout jeho náboženství. Ani lidé nemohou svěřit úředníkovi takovou moc, protože žádný člověk se nevzdá naděje na svou věčnou spásu a nepřijme pod nátlakem obřad nebo víru, jež mu předepíše někdo jiný, ať je vládce nebo poddaný. Žádný člověk totiž nemůže věřit pod nátlakem, i kdyby chtěl. A právě víra dává sílu a účinnost pravému náboženství, jež přináší spásu. Neboť ať jste jakéhokoli vyznání, ať konáte jakékoli náboženské obřady, pokud nejste v mysli plně přesvědčeni, že jsou pravdivé a Bohu milé, jsou jen překážkou na cestě ke spáse, a zdaleka ne její podporou. Uctíte-li Boha všemohoucího způsobem, o němž jste přesvědčeni, že se mu nelíbí, pak místo abyste si odpýkali své ostatní hříchy náboženskými exerciciemi, zmnožíte je o pokrytectví a pohrdání Božím majestátem.

Za druhé, péče o duši nemůže státnímu úředníkovi náležet proto, že jeho moc je pouze donucovací. Právě náboženství vedoucí ke spáse však spočívá ve vnitřním přesvědčení mysli, bez něhož nemá náboženství pro Boha smysl, a přirozenost lidského ducha je taková, že jej nelze k ničemu nutit vnější mocí. Zabavte člověku jeho majetek, uvězněte nebo mučte jeho tělo: doufáte-li, že tyto tresty ho přimějí změnit vnitřní přesvědčení, doufáte marně.

Namítnete však: úředník může jinověrce přivést k pravdě přesvědčováním, a tak zajistit jejich spásu. Budiž, ale v tom se nijak neliší od ostatních lidí. Učí-li chybující, poučuje-li je a opravuje za pomoci důkazů, jistě si počíná jako každý dobrý člověk; úředník nemusí odložit své lidství či křesťanství. Jenže přesvědčování je jedna věc, a nařizování druhé, jedno je váha argumentů, druhé tlak nařízení. To druhé je věcí veřejné moci, to první věcí dobré

lidské vůle. Každý člověk má právo napomínat, nabádat, přesvědčovat druhého člověka, že se mýlí, a argumentací ho vést k tomu, aby přijal jeho vlastní přesvědčení, zatímco úředníkovi přísluší vydávat dekrety a nařízení a donucovat mečem. Právě o tom totiž mluvím, že veřejná moc nemůže prostřednictvím veřejného práva předepisovat články víry nebo učení nebo způsoby jak uctívat Boha. Neboť nejsou-li zákony doprovozeny tresty, jejich síla mizí; jde-li však o přesvědčení mysli, jsou tresty zjevně marné a nevhodné. Přeje-li si kdokoli přijmout za své nějaké učení nebo určitý náboženský obřad, aby spasil svou duši, musí pevně věřit, že toto učení je pravdivé, že obřad se bude Bohu líbit a Bůh jej přijme; tresty však k takové víře rozhodně nevedou. K tomu, aby lidé změnili své názory, je třeba světla, a světlo v žádném případě nevezje z tělesného utrpení.

Za třetí, péče o spásu duší nemůže náležet státnímu úředníkovi; protože i kdyby pravomoc zákonů a váha trestů byly schopny proměnit mysl lidí, ke spáse jejich duší by to nepomohlo. Neboť je-li pouze jedno pravé náboženství, jedna cesta na nebesa, jaká je naděje, že jí většina lidí dosáhne, když smrtelníci jsou nuceni nedbat příkazů vlastního rozumu a svědomí, slepě přijímat učení, jež jim vnuťtí jejich vládci, a uctívat Boha způsobem, který jim ukládají zákony jejich země? Při množství názorů na náboženství, jež zastávají různí vládcové, *těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá*⁽⁴⁾, byla by nevyhnutelně otevřena jen málu věřících, a jen z jedné země: a co víc, bylo by absurdní a nehodné jména Božího, kdyby lidé vděčili za své věčné štěstí nebo bídu pouze náhodě svého narození.

Tyto úvahy, spolu s mnoha jinými, jež bychom mohli vést v témž smyslu, stačí podle mého soudu k tomu, abychom učinili závěr, že veškerá moc občanské vlády se zabývá pouze občanským blahem

lidí, omezuje se na záležitosti tohoto světa a nemá co dělat se světem, který přijde.

Uvažujme nyní o tom, co je to církev. Domnívám se, že je svobodným společenstvím lidí, kteří se sami od sebe sdružili k tomu, aby veřejně uctívali Boha způsobem, o němž věří, že jej Bůh přijme a oni dojdou spasení.

■ Tvrdím, že je to *společenství svobodné a dobrovolné*. Lidé se nerodí jako členové určité církve, jinak by náboženství spolu s pozůstalostí přecházelo podle dědického zákona z otce a jeho předků na potomky a ti by vděčili za svou víru rodičům; ■
50 nic absurdnějšího si nelze představit. Takže věc se má takto: nikdo nemusí být od přírody členem církve nebo se zařadit do nějaké sekty, dobrovolně však vstupuje do společenství, o němž věří, že v něm najde pravé náboženství a takovou podobu bohoslužby, kterou Bůh přijme. Naděje na spásu, kterou v církvi nalézá, byla jedinou příčinou, proč do ní vstoupil, je tedy rovněž jediným důvodem, proč v ní zůstává. Jestli později objeví něco mylného v církevním učení nebo nepřiměřeného při bohoslužbě, musí mít vždycky možnost z církve vystoupit stejně svobodně, jako do ní vstoupil, poněvadž žádné svazky nejsou nerozvazatelné, vyjma ty, jež se vážou k sjednanému očekávání života věčného. Církev tedy tvoří členové, kteří se sdružili dobrovolně s tímto cílem.

Dále následuje úvaha o tom, jaká je moc církve a jakým zákonům je podřízena.

Jelikož se každé společenství — ať je sebevíce svobodné nebo bylo založeno se sebeméně závažným záměrem, ať jde o společenství učenců k přestavování filosofie nebo o společenství kupců k účelům obchodním nebo společenství zámožných lidí k přátelským rozhovorům a společenskému styku — okamžitě rozpadne a zanikne, pokud nebude mít své zákony, tak i církev musí mít své zákony,

podle nichž stanoví místo a čas shromáždění, předepisuje podmínky pro přijímání členů a pro jejich vyloučení, stanoví pravidla odlišení funkcí, určuje řádný chod církevních záležitostí a tak dále. Poněvadž však, jak jsme ukázali, je toto společenství dobrovolné a je prosto veškeré donucovací moci, nutně z toho plyne, že právo stanovit tyto zákony nemůže náležet nikomu jinému než tomuto společenství samému; anebo přinejmenším těm, jež společenství svým souhlasem k tomu pověřilo, což je vlastně totéž.

Namítnete však: Nemůže to být pravá církev, nemá-li biskupa nebo kněze, jehož rozhodovací autorita je odvozena z trvalého a nepřerušného následnictví samých apoštolů. ■

■ Za prvé vás žádám, abyste mi ukázal edikt, jímž Kristus vložil tento zákon na svou církev; a nebudu nezdvořilý, když ve věci takové důležitosti budu vyžadovat doslovné znění. Jeho slib, že *kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich*⁽⁵⁾, svědčí zdá se o opaku. Zvažte, zda shromáždění, v jehož středu je Kristus, chybí něco nezbytného, aby bylo pravou církví. Určitě mu nechybí nic k vlastní spáse, a to stačí.

Za druhé, povšimněte si prosím, že mezi těmi, kdo tvrdili, že církevní vládce ustanovil Kristus, a prohlašovali je za následovníky a pokračovatele apoštolů, od počátku panovaly různice. Tyto rozporův nevyhnutelně skýtají každému svobodu volby a volnost vstoupit do té církve, která je mu blízká.

Za třetí, souhlasím s tím, že můžete mít vládce, jehož si ustanovíte a o němž věříte, že v dlouhé řadě následovníků byl nevyhnutelně předurčen, a já se přesto připojím ke společenství, o němž jsem přesvědčen, že v něm naleznu to, co je pro spásu mé duše nezbytné. Tak si oba zachováme církevní svobodu, již se dožadujete, a každý z nás bude mít nad sebou jen toho zákonodárce, kterého si vybral.

Jelikož jste tak starostlivý ve věcech pravé církve, ptám se, zda není vhodnější, aby církev Kristova zavazovala obec věřících jen těmi náležitostmi, jež Duch svatý označil v Písmu svatém jasně a doslovně za nezbytné pro spásu; ptám se, zda to není vhodnější, než když lidé předepisují své vlastní myšlenky a interpretace druhým, jako by sami byli Boží autoritou, a prostřednictvím církevních zákonů, jež vydávají za absolutně nezbytné pro křesťanské vyznání, prosazují věci, o nichž se slovo Boží buď nezmiňuje, nebo je přinejmenším výslovně nepřikazuje? Kdokoli vyžaduje pro církevní společenství něco, co Kristus nevyžaduje pro život věčný, ■
52 ■ zřizuje si společnost k obrazu svému a pro svůj užitek; jak však může být taková společnost nazývána církví Kristovou, když je ustavena za podmínek, jež Kristus nevyžaduje a jež z obce věřících vylučují osoby, které Kristus jednoho dne přijme v království nebeském? Jelikož však zde není vhodné místo k tomu, abychom zkoumali znaky pravé církve, chci těm, kdož tak úporně bojují za zákony svého vlastního společenství a nepřestávají vykřikují Církev! církev! s takovým halasem a možná ze stejného popudu jako kdysi efezští zlatníci pro svou Dianu (Skutky apoštolské 19)⁽⁶⁾, pouze připomenout, že Evangelium často hlásá, že opravdoví učedníci Kristovi musí očekávat pronásledování a snášet je; nevzpomínám si však, že bych byl kde v Novém zákoně četl, že pravá církev Kristova by měla pronásledovat a odsuzovat druhé nebo je silou, mečem a ohněm nutit k tomu, aby přijali její víru a učení.

Cílem náboženského společenství je, jak jsem řekl, prostřednictvím veřejného uctívání Boha dosáhnout života věčného. Všechny soustavy náboženských předpisů mají směřovat k tomuto cíli a všechny církevní zákony se mají držet v těchto mezích. V tomto společenství se neděje nic nebo nemůže dít nic, co by souviselo s vlastnictvím občanských nebo

pozemských statků; nesmí být použito síly, a to z žádného důvodu. Síla totiž cele náleží státnímu úředníkovi, a vlastnictví a užívání hmotných statků podléhá jeho jurisdikci.

Namítnete: jaká opatření tedy zabezpečí dodržování církevních zákonů, když ony samy donucovací moc nemají? Na to odpovídám: Opatření odpovídající tomu, že vnější vyznání a dodržování obřadů je bezcenné, pokud není hluboce zakořeněno v mysli a nemá plnou podporu svědomí. Zbraněmi, jež vedou členy společenství k dodržování jejich povinností, jsou kázání, napomenutí a rady. Jestli tyto prostředky provinilce nenapraví a ty, kdož se octnou na scestí, nevrátí na cestu pravou, nezbyvá nic jiného než takové zatvrzelé a neústupné osoby, u nichž není naděje na nápravu, od společenství oddělit a vyloučit je. To je poslední a nejkrajnější pravomoc církevní autority. Jediný trest, který může uložit, zruší spojení mezi tělem a údem, a osoba takto odsouzená přestane být součástí církve. ■

53

Toto považujeme za jasné. Zkoumejme dále, jaké povinnosti ukládá snášenlivost každému z nás.

Za prvé tvrdím, že žádná církev není povinna ve jménu tolerance držet ve svém lůně člověka, který i poté, co byl napomenut, dále zatvrzele přestupuje zákony, jež si její společenství stanovilo. Je-li totiž možné porušovat zákony beztrestně, společenství zanikne, neboť zákony a jejich dodržování tvoří předpoklady tohoto společenství a jsou také jediným poutem, jež toto společenství udržuje pospolu. Nicméně je třeba dbát, aby výrok o exkomunikaci neobsahoval žádná urážlivá slova ani nebyl provázen hrubým chováním, jimiž by vyloučená osoba mohla být nějak poškozena, ať na těle či na majetku. Veškerá moc totiž, jak jsem již řekl, náleží státnímu úředníkovi, a žádné soukromé osobě není dovoleno jí užít, vyjma v sebeobraně. Exkomunikace nezbaví ani nemůže zbavit exkomunikovanou

osobu ničeho z jejího občanského blaha či soukromého majetku. Ty přináležejí k postavení občana a jsou pod ochranou úředníkovou. Celá exkomunikace spočívá pouze v tom, že společenství vyhlásí své rozhodnutí a tím svazek se svým členem zruší. Jeho účast v záležitostech, jež společenství sdílí jen se svými členy a na něž nemá právo jako občan, skončí bezpodmínečně s ukončením tohoto svazku. Exkomunikované osobě se neděje občanská křivda, když jí kněz příslušné církve při večeři Páně odmítne podat chléb a víno, jež byly zakoupeny ne za její peníze, nýbrž za peníze jiných lidí.

■ Za druhé, žádná soukromá osoba by neměla
54 v žádném případě ohrozit nebo poškozovat občanské blaho jiné osoby jen proto, že ta vyznává jiné náboženství nebo koná obřady v jiné podobě. Všechna práva, jež této osobě náleží jako člověku, nebo jako občanovi, jí musí být nezrušitelně zachována. Tato práva nejsou předmětem náboženství — je třeba se vystříhat všeho násilí a bezpráví, ať jde o křesťana nebo pohana. Ale také se nesmíme spokojit s normou pouhé spravedlnosti, musíme ji rozšířit o shovívavost a milosrdenství. To nám prikazuje Evangelium, to nám nařizuje rozum a to po nás vyžaduje přirozené bratrství společného lidství. Když někdo zbloudí ze správné cesty, je to jeho osobní neštěstí, nikoli křivda páchaná na vás. Také nejste povolán k tomu, abyste ho trestal v záležitostech života vezdejšího, protože věříte, že dojde zkázy v životě příštím.

To, co jsem řekl o vzájemné toleranci soukromých osob, které se liší v náboženství, platí rovněž o místních církvích. Jedna církev ke druhé jsou ve stejném vztahu jako soukromé osoby: také žádná z nich nemá pravomoc nad druhou, dokonce ani tehdy, když státní úředník, jak se někdy stává, k jedné přináleží. Občanská vláda totiž nemůže dát církvi nová práva, stejně jako je církev nemůže dát občanské vládě. Ať tedy státní úředník do některé

církve vstoupí, nebo z ní vystoupí, církev vždy zůstane stejná, jako byla předtím, totiž svobodná a dobrovolná. Církev nezíská moc meče, když do ní státní úředník vstoupí, a když z ní úředník vystoupí, církev neztrácí právo šířit své učení a právo exkomunikace, jež měla předtím. Nezměnitelným právem dobrovolného společenství vždycky bude, že může vyloučit kteréhokoli člena, když to považuje za správné, přistoupením nových členů však nezíská nad příchozími žádnou pravomoc. Rozličné církve jsou povinny — stejně jako soukromé osoby — vzájemně zachovávat mír, slušnost a přátelství a nečinít si nárok na jurisdikci jedné nad druhou.

■ Abych to vysvětlil, uvedu příklad. Představme si
55 dvě církve v Cařihradu, jedna je církev Remonstrantů⁽⁷⁾, druhá Anti-remonstrantů. Bude někdo tvrdit, že jedna z těchto církví má právo zbavit členy druhé církve svobody nebo majetku (jak ledakde vídáme) jen proto, že to jsou disidenti a liší se v učení a obřadech, či je trestat vyhnanstvím nebo smrtí, zatímco Turci mezitím klidně vyčkávají a smějí se, když vidí, jak křesťané pronásledují křesťany krutým mučením? Má-li jedna z těchto církví moc zle zacházet s tou druhou, táži se, která z těch dvou, a jakým právem? Nepochybuji, že odpověď zní, že tuto moc má ortodoxní církev nad církví bludnou či kacířskou. Jsou to velká a prázdná slova, jež nic neříkají. Každá církev se totiž sobě jeví jako ortodoxní a druhým jako kacířská. Ať už kterákoli církev věří v cokoli, věří, že má pravdu, a opak zavrhuje jako omyl. Proto jsou spory mezi církvemi o pravdivosti jejich učení a o ryzosti bohoslužeb stejné na obou stranách; také není žádného soudce, ani v Cařihradě, ani kdekoli jinde na zemi, který by je rozsoudil. Rozhodnutí v této otázce náleží pouze Nejvyššímu soudci všech lidí, jemuž jedinému také náleží potrestání chybujiících. Jejich úvaze pak ponechejme, o co více hřeší tím,

že přidávají nespravedlnost ne-li ke svým hříchům, tak určitě ke své pýše, když hrubě a povýšeně trýzní služebníky jiného pána, kteří jim nejsou ničím povinováni.

■ Dále, i kdyby bylo možné objasnit, která z církví, jež spolu nesouhlasí, zastává správné náboženské názory, nepropůjčilo by to ortodoxní církvi právo ničit ostatní. Církvím totiž nepřísluší žádná jurisdikce ve světských záležitostech, oheň a meč nejsou vhodnými nástroji k vyvracení omylů nebo k poučování a obracení lidských myslí. Předpokládejme nicméně, že státní úředník podpořil jednu ze stran a vložil svůj meč do jejích rukou, aby mohla s jeho souhlasem jinověrce potrestat podle libosti. ■
56 Řekl by někdo, že turecký sultán může křesťanské církvi propůjčit pravomoc nad jejími bratřími? Nevěřící, který sám nemá autoritu trestat křesťany za články jejich víry, nemůže dost dobře takovou autoritu vložit na společenství křesťanů, ani jim dát právo, které sám nemá. Přemýšlejte o tom, a zjistíte, že táž úvaha platí v křesťanském království. Občanská moc je všude stejná; ani v rukou křesťanského vladaře nemůže církvi propůjčit větší autoritu, než mohla v rukou pohana, to znamená, že církvi nemůže propůjčit autoritu vůbec žádnou. Nicméně stojí za povšimnutí, že vášnivci, kteří obhajují pravdu, stavějí se proti omylům a nemohou snést schismata, stěží kdy dají najevo svůj zápal pro Boha, který je tak vzrušuje a rozněcuje, pokud nemají na své straně státního úředníka. Jakmile je však úředníkova přízeň učiní silnějšími, hned zavrhnou mír a křesťanské milosrdenství; jinak vyzývají k vzájemné toleranci. Když se jim nedostane posily ze strany státní moci, trpělivě a klidně ve svém okolí snášejí nákazu modloslužebnictví, pověr a kacířství, na něž jsou za jiných okolností tak citliví jak kvůli sobě, tak kvůli náboženství. Nevěnují svou energii ochotně a vášnivě vymýcení omylů, jež požívají přízně dvora nebo úřadu,

a přece právě to je skutečná a jediná metoda jak šířit pravdu, totiž když váhu racionálních argumentů doprovází lidskost a dobrá vůle.

Nikdo tedy, ani jednotlivci, ani církve, dokonce ani státy nejsou oprávněni porušit občanská práva a pod rouškou náboženství uloupit jeden druhému statky pozemské. Ty, kdo si myslí, že oprávněni jsou, bych rád požádal, aby sami zvážili, jak bezmezná příležitost k nesvárům a válkám, jak mocný podnět k drancování a hromadnému vraždění a k nekonečné nenávisti lidstvu skýtají. Jestli převládá názor, že vláda pochází z milosti Boží⁽⁸⁾ a náboženství má být šířeno silou zbraní, sotva kdy bude mezi lidmi zachován mír a zajištěno bezpečí, tím méně přátelství⁽⁹⁾. ■

57 Za třetí, podívejme se, co povinnost tolerance vyžaduje od těch, kteří se od ostatního lidstva, od stavu světského, jak nás rádi nazývají, odlišují církevní hodností a úřadem, ať už to jsou biskupové, kněží, církevní starší, pastoři či jak se jim ještě říká. Toto není místo ke zkoumání původu moci nebo důstojenství kněžského stavu. Avšak tvrdím, že ať jejich autorita pochází odkudkoli, protože je to autorita církevní, měla by být omezena hranicemi církve a v žádném případě se nerozšiřovat na občanské záležitosti, protože církev sama je absolutně odloučená a oddělená od státu a veřejných záležitostí. Hranice jsou na obou stranách pevné a neměnné. Kdo zaměňuje tato dvě společenství, jež jsou svým původem, cílem a celou svou podstatou absolutně a úplně odlišná, směšuje nebesa a zemi, věci velmi vzdálené a protikladné. Žádný člověk — ať je poctěn jakýmkoli církevním úřadem — nesmí druhého člověka, který nenáleží k jeho církvi a víře, kvůli náboženství zbavit života, svobody nebo části jeho pozemských statků. Neboť co není zákonné pro celou církev, nemůže být podle žádného církevního práva zákonné pro žádného z jejích členů.

■ Ale nestačí, že duchovní se vystříhají násilí, drancování a pronásledování všeho druhu. Ten, kdo o sobě prohlašuje, že je nástupcem apoštolů, a bere na sebe břímě učitele, je také povinován své posluchače upozornit na povinnost pokoje a dobré vůle vůči všem lidem, vůči chybučím stejně jako vůči pravověrným, vůči těm, kdo se odlišují ve víře a v bohoslužbě, stejně jako vůči těm, kdo s ním souhlasí. A měl by všechny lidi — ať osoby soukromé, nebo držitele úřadů ve státě, pokud takoví jsou v jeho církvi — nabádat k milosrdenství, mírnosti a toleranci a krotit a mírnit všechnu zlost a nechuť mysli, jež proti těm, kteří smýšlejí jinak, 58 ■ rozpoutalo vroucí nadšení pro vlastní náboženství a sektu jedněch, či úskočnost druhých. Neodvážuji se popsat kvalitu a hojnost ovoce, jež by sklídily církve i stát, kdyby všechny kazatelny zněly učením míru a tolerance, abych nevzbudil dojem, že tak velmi pochybuji o mužích, jejichž důstojnosti bych nepřál, aby byla umenšena jinými lidmi nebo dokonce jimi samými. Tvrdím však, že tak by tomu mělo být, a jestli kdokoli, kdo se prohlašuje za služebníka slova Božího a hlasatele evangelia míru, učí něco jiného, pak buď nechápe povinnosti svého povolání nebo je zanedbává, a jednoho dne se z toho bude muset Knížeti míru zodpovídat. Vyzýváme-li křesťany, aby se zdrželi pomsty, byť jsou provokováni příkořimi, jež se opakují až sedmdesátkrát a sedmkrát⁽¹⁰⁾, oč více by se měli zdržet veškerého hněvu a nepřátelství ti, kdo rukou druhého škodu neutrpěli, a oč více by se měli snažit neubližovat těm, kdo neubližili jim. Především by měli dbát toho, aby nepůsobili újmu těm, kdo se starají pouze o své vlastní záležitosti, ať si o nich lidé myslí cokoli, a nedbají o nic jiného, než aby mohli uctívat Boha způsobem, o němž věří, že je mu nejvíce milý, a přijmout náboženství, jež jim skýtá největší naději na věčnou spásu. V domácích záležitostech, při správě majetku, ve věcech tělesného

zdraví je každý člověk oprávněn zvážit, co nejlépe vyhovuje jeho přirozenosti, a jde cestou, kterou považuje za nejlepší. Nikdo si nestěžuje, že jeho soused špatně spravuje svoje záležitosti. Nikdo se nezlobí na druhého, že se dopustil chyby při osévání půdy nebo že špatně provdal dceru. Nikdo netrestá marnotratníka za to, že utrácí své jmění v krčmách. Když někdo strhne svůj dům nebo dům postaví nebo si způsobí kdovíjaké výdaje, nikdo nereptá, nikdo mu to nezakazuje. Ale když nechodí do společného chrámu, když si tam nepočíná v souladu s přijatými obřady nebo když nepřivede své děti, aby byly zasvěceny do posvátných obřadů té nebo oné církve, hned jsou hlasité stížnosti a obvinění. Každý je připraven stát se mstitelem tak velkého 59 ■ zločinu a fanatikové se stěží zdrží násilí a drancování, dokud není dotyčný postaven před soud a odsouzen k vězení nebo k smrti nebo k zabavení a prodeji majetku. Nechť církevní řečníci všech sekt uplatní veškerou sílu argumentů, které dokážou najít, aby vyvrátili lidské omyly, osoby nechť však ušetří. Nechť nedostatek důvodů nenahrazují odporujícími si právními dokumenty, které přísluší jiné jurisdikci a jež duchovní nemají co projednávat. Nechť na pomoc své výmluvnosti nebo svému učení nevolají úředníkové žezlo a sekyru ze strachu, že i když předstírají pouze lásku k pravdě, jejich nezkrotné nadšení, šířené ohněm a mečem, prozradí touhu po nadvládě. Nebude totiž snadné přesvědčit lidi zdravého rozumu, že ten, kdo s klidnou myslí — aniž uroní slzu — dokáže vydat svého bratra katovi, aby ho zaživa upálil, se řádně a upřímně stará o záchranu téhož bratra před plameny pekelnými na onom světě.

Za čtvrté a nakonec, zvažujme, jaké povinnosti má ve věcech tolerance státní úředník. Jsou nepochybně veliké.

Doložili jsme již, že péče o duši státnímu úředníkovi nepřísluší. Mám na mysli úřední péči (mohu-li

ji tak nazvat), která se uplatňuje ustanovením zákonů a donucováním prostřednictvím trestů, neboť péče charitativní⁽¹¹⁾, jež pracuje prostřednictvím učení, napomínání a přesvědčování, nemá být odepřena nikomu. Péče o duši tedy náleží jen člověku samému a má mu být ponechána. Namítnete: A co když péči o svou duši zanedbává? Odpovídám: A co když zanedbává péči o své zdraví nebo o svůj majetek, to snad jsou záležitosti, jež mnohem víc závisí na pravomoci úředníka. Má snad úředník vydat výslovný zákon proti tomu, kdo zchudne nebo onemocní? Zákony usilují, pokud je to možné, chránit majetek a zdraví poddaných před násilím jiných lidí nebo před podvodem, nikoli před nedbalostí nebo marnotratností vlastníků samých. Nikdo nemůže být proti své vůli nucen, aby byl zdravý nebo bohatý. Dokonce sám Bůh nespasí lidi proti jejich vůli. Předpokládejme však, že by si nějaký panovník přál přimět své poddané, aby hromadili bohatství nebo si uchováli sílu těla. Má snad být stanoveno zákonem, že se všichni musí obracet jen na římské lékaře a že jsou povinni žít podle jejich předpisů? Nesmí brát žádné léky, jíst žádné pokrmy kromě těch, které byly připraveny ve Vatikánu nebo které pocházejí z ženevského obchodu?⁽¹²⁾ Nebo budou snad všichni poddaní vázáni zákonem, aby se stali obchodníky nebo hudebníky jen proto, aby byli zámožní a těšili se domácímu pohodlí? Nebo se má každý stát hostinským nebo kovářem, protože někteří hostinští a kováři žijí se svými rodinami v hojnosti a těmito řemesly bohatnou? Ale řeknete, že je na tisíc způsobů, jak vydělat peníze, a jen jediná cesta vede na nebesa. To je skutečně dobře řečeno, zejména když to říkají ti, kteří by chtěli vnutit lidem tu či onu cestu. Protože kdyby bylo více cest, nebylo by možno nalézt jedinou záminku k donucování. Ale když s krajní rozhodností kráčím cestou, jež dle posvátného zeměpisu vede přímo k Jerusalemu,

proč jsem bit za to, že nemám na nohou šněrovací boty, že jsem nebyl správně pokřtěn, že mé vlasy nemají správný sestřih, že cestou jím maso nebo nějaké jiné jídlo, které hoví mému žaludku, že se vyhýbám některým vedlejšími cestami, jež dle mého mínění vedou do hloží nebo do propasti, že jsem si z mnoha stezek, které vedou týmž směrem, vybral tu, která mi připadá nejméně klikatá a nejméně blátivá, že jedni se mi zdají málo skromní a druzí příliš mrzutí na to, aby byli mými společníky na cestách, že následuji vůdce, který buď je nebo není korunován mitrou nebo je oblečen v bílém? Zralá úvaha by nám jistě ukázala, že příčinou nesmiřitelných nepřátelství mezi křesťanskými bratry, kteří se všichni v základech náboženství shodují, bývají většinou právě takové triviální věci — věci, které v případě, že nejsou provázeny pověrami nebo pokrytectvím, je možno buď zachovat nebo vynechat bez újmy pro náboženství a pro spásu duší.

Připusťme, co říkají fanatici a ti, kdo odsuzují všechno, co jim není po chuti, že tyto okolnosti dávají vzniknout různým cestám, které vedou různým směrem. Co z toho vyvodíme? Pouze jedna z cest je skutečně cesta spásy; mezi tisíci cestami, po nichž lidé krácejí, je však stále nejisté, která je ta pravá. Cestu, která vede na nebesa, nezjeví úředníkovi péče o stát ani právo vydávat zákony o nic spolehlivěji, než ji soukromé osobě zjeví zamýšlení v ústraní. Předpokládejme, že mé tělo je slabé a že jsem stížen nebezpečnou chorobou, proti které je jediný lék, a ten není známý. Přísluší snad proto úředníkovi, aby mi lék předepsal jen proto, že je to lék jediný a mezi mnoha různými léky neznámý? Jen proto, že je jediná cesta, po níž mohu uniknout smrti, bude pro mě bezpečné, když učiním, co mi úředník nařídí? Na věci, jež by každý člověk měl s opravdovostí prozkoumat sám — uvažovat o nich, studovat je, posuzovat a přemýšlet o nich —, nemůžeme pohlížet, jako by byly ve

výsadním vlastnictví jednoho druhu lidí. Panovníci se rodí nadřazení mocí, ale ve skutečnosti stejní jako ostatní smrtelníci. Ani právo, ani umění vládnout nenesou s sebou spolehlivou znalost jiných věcí, a znalost pravého náboženství ze všeho nejméně. Neboť kdyby tomu tak bylo, jak by se mohlo stát, že se pozemští vládci tak nesmírně liší ve věcech náboženských? Připusťme, že panovník zná lépe cestu k životu věčnému než jeho poddaní nebo přinejmenším že v této nejistotě je bezpečnější a pohodlnější řídit se jeho příkazy. Řeknete: Nařídí-li vám panovník, abyste si vydělával na živobytí obchodem, odmítnete, protože máte pochybnosti o takovém způsobu vydělávání peněz? Odpovím:

62 Na příkaz panovníka se obchodníkem stanu, protože nebudu-li mít v obchodě štěstí, je bohatě schopen mou ztrátu času a mé nesnáze nějak vyrovnat. A je-li pravda, co panovník říká — že si přeje uchránit mě před hladem a chudobou —, pak udělám-li špatný obchod nebo budu mít smůlu a přijdu o všechno, může mě znovu postavit na nohy. Ale ve věcech života příštího tomu tak není. Budu-li tam špatně investovat, budu-li zoufalý, úředník mou ztrátu nijak nevyrovná, nezmiří mou bídu, neobnoví ani zčásti — tím méně zcela — můj blahobyt. Jakou záruku lze dát za vstup do království nebeského?

Možná řeknete, abychom toto neomylné rozhodnutí, jímž budou zavázáni všichni lidé, nepřisoudili státnímu úředníkovi, nýbrž církvi. Co rozhodla církev, to státní úředník nařídí a všichni to budou dodržovat; a on bude vahou své autority dbát o to, aby ve věcech posvátných nikdo nejednal nebo nevěřil jinak, než učí církev. Tak moc rozhodovat zůstane na církvi; úředník sám jí prokazuje poslušnost a vyžaduje poslušnost od ostatních. Na to odpovídám: Kdo nevidí, jak často bylo jméno církve — jež bylo úctyhodné v dobách apoštolů — v pozdější době zneužito ke klamání lidí? To nám v naší

záležitosti za žádných okolností nepomůže. Tvrdím, že jedinou a úzkou stezku, jež vede na nebesa, nezná úředník o nic lépe než soukromé osoby, a proto ho nemohu bezpečně následovat jako svého vůdce; pravděpodobně je neznalý cesty stejně jako já, a na mé spáse mu musí záležet méně než mně samému. Kolik mezi tak mnoha králi židovskými bylo těch, jež kdyby kterýkoli Izraelita následoval, nesešel by z cesty pravé služby Bohu k modloslužbě a skrze slepou poslušnost neupadl do jisté zkázy? Přesto mě povzbuzujete a říkáte, že vše je bez rizika a bezpečné, protože to, co úředník lidem přikazuje a stvrzuje občanskými tresty, není dodržování jeho nařízení v záležitostech náboženských, nýbrž nařízení církve. Ale jaké církve, táži se? Pochopitelně té, která se líbí panovníkovi. Jako by mi nepodsouval své vlastní mínění o záležitostech náboženských, když mě zákony a tresty nutí do té či oné církve. Jaký je v tom rozdíl, vede-li mě on sám, nebo mě předá jiným, aby mě vedli? V obou případech závisím na jeho vůli, a v každém případě on rozhoduje o mé spáse. Byl snad Žid, který uctíval Baala podle příkazu svého krále, o něco bezpečnější, protože mu řekli, že ve věcech náboženství král nenařídil nic ze své hlavy, ani nepřikázal svým poddaným, aby při bohoslužbě konali něco, co neschválila rada kněží a co teologové jejich církve neprohlásili za božské právo? Pokud se náboženství kterékoli církve stane pravdivým a spásným prostě proto, že je preláti a kněží této církve a jejich nohsledi hlásají a chválí a vynášejí do nebes ze všech sil, jaké náboženství může kdy být prohlášeno za mylné, falešné a škodlivé? Mám pochybnosti o víře sociniánů; bohoslužba papeženců nebo luteránů je mi podezřelá. Bude proto pro mě bezpečnější, když do té či oné církve vstoupím na příkaz úředníka, protože ve věci náboženství nařizuje a trestá jen podle autority a rady učených teologů církve? Po pravdě řečeno však musíme

připustit, že církev (musí-li tak být nazýváno shromáždění duchovenstva, jež vydává nařízení) má většinou spíše sklon podrobit se panovníkovu dvoru, než dvůr církvi. Jaká církev byla za ortodoxních či ariánských císařů, je dobře známo. Kdyby snad ty časy byly příliš vzdálené, skýtá nám anglická historie novější příklady, jak za vlády Jindřicha, Eduarda, Marie a Alžběty⁽¹³⁾ duchovenstvo zručně a pohotově měnilo svá nařízení, články víry, podobu bohoslužby, všechno na kývnutí panovníka. Tito monarchové zastávali v otázkách náboženství tak odlišné názory a vydávali tak různá nařízení, že jen šílenec, málem jsem řekl jen ateista, by se odvážil tvrdit, že čestný člověk, který uctíval pravého Boha, mohl být poslušen jejich náboženských příkazů, aniž se provinil proti svému svědomí a své oddanosti k Bohu. Nemusím nic dodat. Když si král dovolí vyhlásit zákony o náboženství druhého člověka, je úplně jedno, zda tak činí na základě vlastního uvážení, či podle církevní autority a rady jiných. Rozhodnutí duchovních, jejichž spory a hádky jsou dostatečně známé, nemohou být o nic rozumnější či méně riskantní než rozhodnutí králova; všechny jejich hlasy dohromady nedodají čerstvou sílu veřejné moci. I když stojí za zmínku, že panovníci zřídka berou ohled na mínění a hlasy církevních činitelů, kteří nejsou příznivě nakloněni jejich vlastní víře a způsobu bohoslužby.

Ale nakonec hlavní bod, který tento spor rozhodne s konečnou platností: i když je úředníkův náboženský názor správný a cesta, kterou ukazuje, vpravdě evangelická, pokud o tom nejsem hluboce přesvědčen ve své mysli, nepřinese mi spásu. Cesta, kterou nastoupím proti svému svědomí, mě nikdy nepřivede do příbytku blažených. Mohu zbohatnout způsobem, který se mi nezamlouvá, mohu být z nemoci vyléčen léky, ke kterým nemám důvěru; ale nemohu být spasen skrze náboženství, kterému nevěřím, nebo bohoslužbou, kterou ko-

nám nerad. Je bez užitku, když nevěřící napodobí vnější zdání morálky; aby se zalíbil Bohu, je mu třeba víry a niterné upřímnosti. Lék může být sebevíc vhodný a obecně osvědčený, pokud jej žaludek ihned po požití vyvrhne, byl podáván marně, a je chyba nutit jej pacientovi proti jeho vůli, když jeho zvláštní ustrojení promění lék v jed. Cokoli lze na náboženství zpochybnit, jedno je však jisté — žádné náboženství, v něž nevěřím, že je pravé, nemůže pro mě být ani pravé, ani prospěšné. Marně tedy nutí úředník poddané do své církve pod záminkou spásy jejich duší. Pokud poddaní věří, přijdou sami od sebe; pokud nevěří, budou zatraceni, ať chodili sebevíc. Vaše projevy dobré vůle a vaše úsilí o spásu lidských duší mohou být sebevětší — člověka nemůžete donutit, aby byl spasen. Nakonec musí být ponechán sám sobě a svému svědomí.

Konečně jsme v otázkách náboženství lidi osvobodili od nadvlády jednoho nad druhým. Jak se tedy mají chovat? Všichni lidé vědí a uznávají, že Bůh by měl být uctíván veřejně — proč bychom se jinak museli scházet na veřejných shromážděních? Lidé nadaní takovou svobodou musí proto vstoupit do nějakého náboženského společenství, aby mohli konat veřejné bohoslužby, nikoli jen kvůli vzájemnému náboženskému vzdělání, ale aby světu podali svědectví, že věří v Boha a že Božímu majestátu nabízejí bohoslužbu, za niž se nestydí, o níž se domnívají, že je Jeho hodná a Jemu přijatelná, a konečně aby čistotou učení, svatostí života a umírněnou formou bohoslužby povzbudili ostatní, aby milovali náboženství a pravdu a aby konali další náboženské slavnosti, které nemůže pořádat člověk sám.

Tato náboženská společenství nazývám církve, a ty by měl úředník tolerovat, neboť lidé se tu shromažďují jen kvůli tomu, co je správné a zákonné pro jednoho každého, totiž pro spásu svých duší;

a v tomto ohledu není rozdíl mezi národní církví a ostatními církvemi, jež se od ní oddělily.]

Jako v každé církvi je však třeba věnovat zvláštní pozornost dvěma věcem: vnější formě bohoslužby neboli rituálu, a učení. Pojednáme o každé z nich zvlášť, abychom jasně porozuměli problému tolerance v plné šíři.

66 ■ I. Státní úředník nemůže ani ve své vlastní církvi (a tím méně v jiné) vynucovat pomocí veřejného práva konání bohoslužeb nebo obřadů k uctívání Boha, a to nejen proto, že tyto církve jsou svobodná společenství, ale také proto, že cokoli se Bohu při bohoslužbě nabízí, je ospravedlnitelné pouze z jediného důvodu: ti, kdo to praktikují, věří, že Bůh to přijme. Všechno, co není konáno s touto zárukou, není ani zákonné, ani Bohu milé. Neboť je absurdní dát člověku svobodu v náboženství, jehož cílem je zalíbit se Bohu, a zároveň mu nařídit, aby se Bohu znelíbil právě bohoslužbou, kterou koná. Namítnete: Úpíráte tedy úředníkovi moc nad indiferentními věcmi⁽¹⁴⁾, kterou mu všichni přiznávají? Jestli mu ji odeberete, nezůstane už nic, co by mohl nařizovat zákonem. Odpovídám: Uznávám, že indiferentní věci, a právě jen ony, jsou předmětem legislativní moci.

1. Z toho však nevyplývá, že úředník může v indiferentní věci nařídit, cokoli se mu zlíbí. Měřítkem a mírou zákonodárství je veřejné blaho.⁽¹⁵⁾ Není-li věc pro stát užitečná, pak nemůže být nařízena zákonem, byť je sebevíc indiferentní.

2. Věci svou povahou sebevíc indiferentní se octnou z dosahu úřednickovy jurisdikce, jakmile jsou vneseny do církve a slouží k uctívání Boha; použity zde už nemají nic společného s občanskými záležitostmi. Jediným úkolem církve je spása duší a konání toho či onoho obřadu se v žádném případě nedotýká obce nebo státu. Zachovávání nějakého obřadu při náboženském shromáždění ani jeho vypuštění neškodí ani nemůže škodit živo-

tu, svobodě či majetku druhých. Pripusťme například, že omytí novorozence vodou je samo o sobě věc indiferentní. Pripusťme také, že je zákonné, aby úředník takové omývání nařídil zákonem — za předpokladu, že ví, že omývání je účinné při léčbě některých nemocí, k nimž jsou děti náchylné, nebo že může těmto nemocem zabránit, a že také věří, že věc je natolik důležitá, aby byla zajištěna dekretem. Může proto někdo říci, že úředník má totéž právo nařídit zákonem, aby kněží pokřtili všechny děti v posvátné křtitelnici a tak očistili jejich duše? Nebo aby je vůbec zasvěcovali nějakými posvátnými úkony? Kdo by na první pohled neviděl, že tyto dva případy jsou naprosto odlišné? Předpokládejme, že by šlo o dítě žida, a případ mluví sám za sebe. Neboť co brání tomu, aby křesťanský úředník měl židovské poddané? Pripustíte-li, že židovi se nemá dít ta křivda, aby byl proti svému přesvědčení nucen praktikovat ve svém náboženství věc, jež je svou přirozenou povahou indiferentní, trváte na tom, že se táž křivda má dít křesťanovi?

67 ■ 3. Věci svou povahou indiferentní se nemohou stát součástí bohoslužby z lidského rozhodnutí, a to právě z toho důvodu, že jsou indiferentní. Protože indiferentní věci nejsou přirozeně ze své podstaty schopny usmířit Boha, nemůže jim žádná lidská moc či autorita propůjčit tolik důstojnosti a dokonalosti, aby si zasloužily Boží přízeň. Užívání indiferentních věcí, jež Bůh nezakázal, je v běžných životních situacích povolené a zákonné a lidské rozhodování a lidská autorita v nich mají své místo. V náboženství a ve věcech posvátných však stejná svoboda není. Při bohoslužbě jsou indiferentní věci zákonné, jen pokud je ustanovil Bůh a pokud je jasným příkazem učinil hodny stát se součástí bohoslužby, kterou jeho Boží majestát laskavě ráčí přijímat z rukou ubohých hříšníků. A když se rozhněvaný Bůh dotáže, *Kdo po vás chce toto?*⁽¹⁶⁾, nebude stačit odpověď, že to nařídil úředník. Když

veřejná jurisdikce bude sahat tak daleko, co všechno nebude v náboženství zákonné? Jaké míchanice obřadů, jaké pověřivé výmysly, opírající se o úředníkovu autoritu, budou předepisovány těm, kteří věří v Boha, přestože jejich svědomí je odmítá a zavrhuje? Jejich převážná část totiž spočívá v náboženském užití věcí svou povahou indiferentních; jsou hříšné jen z toho důvodu, že jejich původcem není Bůh. Kropit vodou, jíst chléb a pít víno jsou věci svou podstatou a v obyčejném životě naprosto indiferentní. Bude proto někdo tvrdit, že tyto věci by měly být zavedeny jako posvátné a stát se součástí bohoslužby, aniž tak ustanoví Bůh?

68 ■ Když to může učinit moc lidská nebo veřejná, proč také nemůže při posvátném shromáždění nařídít jako součást bohoslužby pojídání ryb a pití piva? Proč ne kropení krví poražených dobytčat v chrámech, proč ne pokání vodou a ohněm, proč ne spoustu dalších podobných věcí? Tyto věci mohou být vně náboženství sebevíce indiferentní, ale když jsou zavedeny do posvátných obřadů bez Boží autority, jsou Bohu tak odporné jako obětování psa. V čem je rozdíl mezi štěnětem a beránkem co do božské podstaty, stejně a nekonečně vzdálené od všeho hmotného, pokud ne v tom, že Bůh si žádal pro oslavu svého božství jeden druh zvířete, a nikoli druhý? Vidíte tedy, že neurčené věci, ať jsou sebevíce v moci státního úředníka, nemohou být pod tou záminkou včleněny do posvátného ritu a nařizeny náboženským shromážděním, protože jako součást posvátné bohoslužby okamžitě přestanou být indiferentní. Kdo uctívá Boha, uctívá ho s úmyslem zalíbit se mu a získat jeho přízeň. Toho však nemůže dosáhnout, když na příkaz někoho jiného nabízí Bohu něco, o čem ví, že se to Bohu protiví, protože on to nepřikázal. Tak Boha nejen neusmíří, ale vědomě a úmyslně ho rozhněvá zjevným pohrdáním, což odporuje účelu bohoslužby.

Řeknete mně: Není-li při uctívání Boha nic pone-

cháno na lidském úsudku, jak to, že je církvím dovoleno stanovit čas a místo bohoslužby a tak dále? Odpovídám: Při náboženském obřadu musíme rozlišovat mezi tím, co je součástí bohoslužby samé, a co je pouze její okolnost. Součástí bohoslužby je to, o čem věříme, že si to Bůh žádá a je mu to milé; proto je to nutné. Okolnosti jsou věci, které ačkoli obecně nemohou být při bohoslužbě vynechány, přesto nejsou nijak zvláště určeny, a proto jsou indiferentní. Toho druhu jsou čas a místo bohoslužby nebo šat a póza věřícího, neboť o těch Boží vůle ničeho nepřikázala. Například u židů čas a místo bohoslužby a oděv těch, kdo se bohoslužby účastní, nejsou pouhými okolnostmi, jsou sou-

69 ■ částí bohoslužby, a pokud je na nich něco chybného nebo se něco pozmění, židé nemohou doufat, že jejich obřady budou Bohu milé a Bůh je přijme. Pro křesťany však, kterým se dostalo evangelické svobody, jsou to jen prosté okolnosti bohoslužby, jež jednotlivá církev může uvážlivě zavést jako zvykové, pokud věří, že tyto okolnosti tak či onak co nejlépe poslouží účelu pořádku, mravnosti a náboženského povznesení. Pro ty však, kdo podle Evangelia věří, že Bůh ustanovil neděli pro svou chválu, není čas bohoslužby okolností, ale součástí bohoslužby, a nemůže být ani změněn, ani opomenut.

II. Úředník nemůže zakázat, aby byly při náboženských shromážděních prováděny posvátné obřady a kult, jež si kterákoli církev ustanovila, protože kdyby tak učinil, zničil by samu církev, jejímž cílem je uctívat Boha svobodně a po svém způsobu. Namítnete: Co když budou chtít obětovat děti nebo — z toho už křesťané byli v minulosti falešně obviněni — propadnou promiskuitním neřestem? Má úředník takové nebo podobné praktiky tolerovat jen proto, že k nim dochází při náboženském shromáždění? Na to odpovídám: Takové věci jsou

nezákonné doma i v životě veřejném, jsou tedy nezákonné i při bohoslužbě a při náboženském shromáždění. Přejí-li si však obětovat tele, zákon by to neměl zakazovat. Meliboeus může doma zákonně zabít své tele a libovolnou část, kterou si vybere, spálit⁽¹⁷⁾; nikomu se tím neděje křivda, nikdo není poškozen na majetku, a z téhož důvodu může také porazit své tele při náboženském obřadu. Nechtě věřící zváží, zda se tím zalíbí Bohu; úředník pouze dbá o to, aby stát neutrpěl újmu⁽¹⁸⁾ a nikdo nebyl poškozen na životě ani na majetku. A tak čím by se plýtvalo při hodování, může být použito jako oběť. Za situace však, kdy zájem státu vyžaduje, aby veškeré porážení dobytka na čas ustalo, aby se zvýšil stav stád poničených morem, kdo by nerozuměl tomu, že v takovém případě úředník může všem poddaným zakázat, aby zabíjeli telata, ať už k jakémukoli účelu. Ale v tomto případě je vydán zákon ve věci politické, nikoli náboženské, a je zakázáno telata porážet, nikoli je obětovat. Ny- ní vidíte, jaký je rozdíl mezi církví a státem. Co je zákonem dovoleno ve státě, nemůže úředník zakázat v církvi. Úředník nemůže a nesmí zakázat při náboženském shromáždění nic z toho, co je dovoleno ostatním poddaným užívat k běžným účelům, přejí-li si kněží té či oné církve užít toho k účelům posvátným. Může-li člověk v souladu se zákonem jíst ve svém domě chléb a pít víno, vsedě nebo vkleče, nesmí mu občanské právo zakázat, aby totéž činil při bohoslužbě, i když při ní je užití vína a chleba velmi odlišné, je součástí posvátného kultu a dosahuje mystického významu. Věci, které samy o sobě státu škodí a v běžném životě jsou zapovězeny zákony vydanými v zájmu veřejného blaha, nemohou být v církvi povoleny k posvátným účelům ani si nezasluhují beztrestnost. Úředníci však musí velmi dbát na to, aby záminky veřejného blaha nezneužili k omezení svobody žádné církve. Naopak, co je v běžném životě a mimo uctí-

vání Boha v souladu se zákonem, to nemůže občanské právo zakazovat při bohoslužbách nebo na posvátných místech.

Řeknete: Co když je nějaká církev modloslužebná, má ji úředník rovněž tolerovat? Odpovídám: Jaké právo by mělo být uděleno úředníkovi, aby směl zakázat modloslužebnou církev, aniž by v téže chvíli a na stejném místě nemohl zničit církev ortodoxní? Musíte si totiž uvědomit, že veřejná moc je všude stejná a každý panovník považuje své náboženství za ortodoxní. Je-li totiž státnímu úředníkovi v záležitostech náboženských svěřena taková moc, může — jako ten v Ženevě — krvavým násilím vyhladit náboženství, které považuje za mylné nebo modloslužebné, a jiný úředník v některé sousední zemi může podle téhož práva utiskovat ortodoxní náboženství, a v Indii křesťany. Státní moc může podle panovníkovy libosti změnit v náboženství buď všechno, nebo nemusí měnit nic. Když bude dovoleno do posvátných věcí cokoliv zavádět zákonem, silou a tresty, nebude tomu možno klást žádné meze; úředník bude oprávněn stejnými prostředky vynucovat, aby se všechno přizpůsobilo zákonu pravdy, který si sám vymyslel. Žádný člověk by neměl být zbaven svých pozemských statků kvůli náboženství. Dokonce ani Američané, poddaní křesťanskému panovníkovi, by neměli být oloupeni o život a majetek proto, že nepřijmou křesťanské náboženství. Věřili-li, že se zalíbí Bohu rituály svých předků a budou spaseni, měli by být ponecháni sami sobě a Bohu.

Začalo to takto: Malý, slabý houf křesťanů, zcela bez prostředků, přijede do pohanské země; cizinci ve jménu prosté lidskosti prosí domorodce, aby jim poskytli věci nezbytné k životu. Dostane se jim všeho potřebného, je jim poskytnuta střecha nad hlavou, a obě rasy se spojí a vytvoří jeden národ. Křesťanské náboženství zapustí kořeny a šíří se, ale ještě není příliš silné. Mezi lidmi vládne mír,

přátelství, důvěra a spravedlnost. Časem je vládce obrácen na víru, a křesťané tudíž nabudou převahy. Dohody se přestanou dodržovat a porušují se občanská práva, aby mohlo být vyhlazeno modloslužebnictví; a nevinní pohané, kteří se přísně řídí tím, co je správné, a nijak se neprovinili proti dobrým mravům a veřejnému právu, jsou připravováni o své životy, olupováni o majetek a o zemi svých předků, dokud se nevzdají starých náboženských zvyků a nepřijmou obřady nové a cizí. Nakonec jasně vidíme, kam může vést zápal pro církev spojený s touhou po nadvládě, a vychází najevo, jak snadno se náboženství a spása duší stanou záminkou pro drancování a výmluvou pro osobní ambice.

72 ■ Věříte-li tomu, že modloslužebnictví má být zcela vymýceno prostřednictvím zákonů, trestů, ohněm a mečem, pak možná zkuste zaměnit jména a vztáhněte tento příběh na sebe. Neboť pohany nelze v Americe zbavit majetku o nic větším právem než v evropské zemi křesťany, kteří odešli ze své národní církve, a občanská práva se kvůli náboženství nemají na jednom místě porušovat ani měnit o nic víc než na druhém.

Namítnete: Modloslužebnictví je hřích, a proto nemá být tolerováno. Odpovídám na to: Kdybyste řekl, že modloslužebnictví je hřích, a proto se ho máme ze zásady vyvarovat, byl by váš závěr správný; ale není tomu tak, když říkáte, že je to hřích, a proto jej má potrestat úředník. Neboť úředníkovi nenáleží, aby činil výtky pomocí zákonů nebo mečem prověřoval všechno, co považuje za hřích proti Bohu. Každý souhlasí s tím, že lakota, neposkytnutí pomoci bližním v nouzi, lenost a mnoho dalších podobných nectností jsou hříchy. Ale koho by napadlo, že by je měly trestat úřady? Zdravý rozum říká, že neporušují práva jiných lidí ani neruší veřejný pořádek. Dokonce ani tam, kde je považují za hříchy, nejsou potlačovány zákonem. Nejsou zákony proti lhářům, dokonce ani proti kři-

vopřísežníkům, kromě určitých případů, kdy však nejde o urážení Boha nebo o morální zkaženost, nýbrž hrozí nebezpečí státu nebo jednotlivci. A co když se křesťanské náboženství pohanovi nebo mohamedánskému knížeti jeví jako nepravdivé a vůči Bohu urážlivé? Neměli by ze stejného důvodu a stejným způsobem vyhladit křesťany?

Řeknete: Podle Mojžíšova zákona mají být modloslužebníci vyhlazeni. Odpovídám: Vskutku, podle Mojžíšova zákona; ten však není v žádném případě závazný pro křesťany. A z toho, co zákon ukládá Židům, jistě neuděláte příklad pro všechny. Stejně tak vám nepomůže citovat dobře známý, ale v tomto případě nepoužitelný rozdíl mezi právem morálním, soudním a obřadním.⁽¹⁹⁾ Direktivní zá-
kon je totiž závazný pouze pro ty, jimž je určen. *Slyš, Izraeli*⁽²⁰⁾ dostatečně omezilo platnost zákona na lid izraelský. To samo by mělo být dostatečnou odpovědí těm, kdo by rádi z autority Mojžíšova zákona uložili hrdelní trest modloslužebníkům. Rozvinu však tuto argumentaci trochu více.

V židovském království byly dva druhy modloslužebníků. Za prvé ti, kteří poté, co byli zasvěceni mojžíšskými obřady a stali se příslušníky této pospolitosti, odpadli od víry v Boha Izraele. Ti byli soudně stíháni jako zrádci a rebelové a obviněni z urážky panovníka. Stát Židů se totiž velmi lišil od všech ostatních v tom, že byl založen jako teokracie, nerozlišovalo se v něm tedy a nemohlo rozlišovat mezi církví a státem — k tomu došlo až po Kristově narození. Zákony, které tomuto lidu ukládaly uctívat jediného neviditelného Boha, byly občanské zákony a byly součástí politické vlády, jejímž zákonodárcem byl sám Bůh. Nuže, ukážete-li mi někde stát ustavený na tomto základě, připustím, že církevní zákony tam splývají s občanskými, a úředník tedy může a má všem svým poddaným bránit mečem v přijímání jiných forem bohoslužby nebo cizích rituálů.

Ale podle Evangelia se v žádném případě nic takového nemůže dít ve státě křesťanském. Připouštím, že je mnoho království a obcí, které byly obráceny na křesťanskou víru, ale podržely si a uchovály starou formu vlády, a Kristus jim ve svém Zákoně nic nepřikazoval. Vyučoval je víře a mravním zásadám, jimiž jedinci mohou dosáhnout života věčného, ale neustavil stát, nezavedl pro svůj lid novou osobitou formu vlády, ani žádného úředníka nevyzbrojil mečem, aby nutil lidi k víře či bohoslužbě, kterou předepsal svému lidu, ani aby jim bránil v praktikování jiného náboženství.

■ 74 Za druhé, cizinci a lidé vzdálení izraelské spolitosti nebyli nuceni násilím, aby přijali mojžišské obřady, ale zákon naopak v téměř odstavci, v němž hrozí modloslužebným Izraelitům smrti (Exodus 22,20-21), stanoví, že nikdo nemá škodit cizím lidem nebo je utlačovat. Připouštím, že sedm národů, jež vlastnily zemi, která byla přislíbena Izraelitům, mělo být zcela vyhlazeno, ale to nebylo proto, že uctívaly modly. Neboť kdyby to byl ten důvod, proč by byli ušetřeni Moábci a další kmeny, také uctívající modly?⁽²¹⁾ Důvod byl ten, že Bůh byl tím zvláštním způsobem králem židovského lidu, proto nemohl ve svém království trpět vzývání žádného jiného božstva, zejména pak v zemi Kanaán, neboť to by byl přísně vzato čin velezrady proti němu samému. Takové veřejné odpadlictví bylo naprosto neslučitelné s vládou Jahveho, jež byla v té zemi čistě politická. Veškeré modloslužebnictví bylo tedy vytlačeno za hranice jeho království, protože proti právu Jahveho na vládu vyznávalo jiného krále, tedy jiného Boha. Obyvatelé této země měli také být vyhnáni, opuštěný a nedělený majetek měl být dán Izraelitům. A z podobného důvodu děti Ezaua a Lota zničily Emejce a Chorejce, z téhož důvodu dal Bůh jejich zemi vetřelcům, jak se čtenář snadno dočte v druhé kapitole knihy Deuteronomium. Ačkoli však bylo veškeré modloslužeb-

nictví vytlačeno za hranice země Kanaán, nebyl každý modloslužebník popraven. Jozue uzavřel dohodu s celou rodinou Rachaby a s veškerým lidem gibeónským⁽²²⁾ a ušetřil je; i mezi Hebrejci bylo mnoho zajatců, kteří byli modloslužebníky. Kraje za hranicemi země zaslíbené sahající až k Eufratu dobyli David a Šalamoun a proměnili je v provincie. Z tolika zajatců, z tolika národů poddaných židovské moci — pokud jsme četli — nebyl nikdy žádný potrestán za modloslužebnictví, ačkoli všichni jím byli s jistotou vinni; nikdo nebyl nucen silou ani tresty, aby přijal náboženství Mojžišovo a uctíval pravého Boha. Když se pohan obrátil na židovskou víru a přál si získat občanství, uznal zákony státu Izrael, to jest současně přijal jejich náboženství. To však učinil dobrovolně, sám od sebe, nikoli pod silným nátlakem vládce. Nepodrobil se nedobrovolně, aby projevil svou poslušnost, nýbrž usiloval a ucházel se o to jako o privilegium.

A jakmile se stal občanem, podrobil se zákonům společenství, jež uvnitř hranic země Kanaán modloslužebnictví zakazovaly. Tento zákon se však nevztahoval na vnější oblasti a národy žijící za hranicemi.

Tolik tedy o vnějším uctívání Boha. Teď vedme úvahu o víře.

Některá církevní učení jsou praktická, jiná jsou spekulativní; obojí spočívají ve znalosti pravdy, přesto spekulativní prostě končí u pochopení, praktická určitým způsobem ovlivňují vůli a dobré chování. Spekulativní učení a články víry (jak se jim říká), jež pouze vyžadují, aby se v ně věřilo, nemohou tedy být v žádném případě církvi uloženy občanským zákonem. Vždyť co získáme tím, že člověku zákonem uložíme dělat něco, co dělat nemůže, i kdyby si to sebevíce přál? Věřit, že to či ono je pravda, není v moci naší vůle. Ale o tom jsem toho už řekl dost. Ať člověk alespoň předstírá, že

věří! Pro spásu své duše lže Bohu a lidem! Pěkné náboženství, vsutku! Pokud se úředník domnívá, že tak může lidi spasit, pak zjevně málo rozumí tomu, kudy vede cesta ke spáse. A pokud to nedělá, aby lidi spasil, proč má takovou starost o články víry, že je ukládá zákonem?

■ 76 Dále by úředník neměl žádné církvi zakazovat, aby zastávala spekulativní názory nebo jim vyučovala, protože nemají žádný vztah k občanským právům jeho poddaných. Pokud papeženec věří, že čemu jiní říkají chléb, je skutečně tělo Kristovo, nijak neškodí svému bližnímu. Pokud žid nevěří, že Nový zákon je slovo Boží, nemění tím žádná občanská práva. Jestli má pohan pochybnosti o Starém i Novém zákoně, nemá být proto trestán jako bezecný občan. Moc úředníka a majetek občanů mají být stejně bezpečné, ať těmto zákonům věří, nebo ne. Ochotně připustím, že tyto myšlenky jsou nepravdivé a absurdní. Ale zákony neurčují pravdivost názorů, nýbrž chrání bezpečí a jistotu pospolitosti a majetek každého člověka. To jistě není důvod ke smutku. Neboť pravda by si jistě vedla dobře, kdyby byla jednou odkázána sama na sebe. Nedostává se jí a nikdy nebude dostávat podpory od moci velkých mužů, kteří ji vždy nerozpoznají a nevítají. Nepotřebuje sílu, aby našla cestu k lidské mysli, ani jí nevyučují mluvčí zákona. Vypůjčená cizí pomoc prosadí většinou omyly. Pokud pravda nedojde pochopení sama svým vlastním světlem, nemůže toho dosáhnout žádnou vnější silou. Ale dosti o tomto tématu. Přejdeme k praktickým zásadám.

Poctivost v jednání, jež tvoří nemalou část náboženství a upřímné zbožnosti, se také týká občanského života, a v ní spočívá spasení jak lidských duší, tak státu. Morální jednání přísluší tedy pravomoci dvora vnějšího i vnitřního⁽²³⁾ a podléhá vládě pána občanského i domácího; mám na mysli úředníka a svědomí. A tu je riziko, že jeden poruší prá-

vo druhého. a mezi strážci pořádku a strážci duše může dojít ke sváru. Zvážíme-li však poctivě, co už bylo řečeno o mezích každé vlády, snadno odstraníme každou nesnáz, která se v tomto směru vyskytne.

Každý smrtelník má nesmrtelnou duši, jež může dojít věčné blaženosti nebo věčného utrpení, a spása jeho duše závisí na tom, zda v tomto životě koná věci, jež jsou k získání Boží přízně nezbytné a Bůh je přikázal, a zda jim věří. To tedy znamená, že za prvé člověk je nade vše ostatní povinen zachovávat právě tyto věci, usilovat o ně a konat je s největší pečlivostí, pílí a vytrvalostí, neboť nic z údělu smrtelníka není v žádném případě srovnatelné s věčností. Za druhé z toho dále plyne, že pokud člověk nesprávnou bohoslužbou neporušuje práva druhých nebo jim nezpůsobí újmu tím, že nesdílí jejich správné náboženské názory, a pokud jeho věčné zatracení neuškodí jejich prospěchu, starost o spásu duše přísluší jen jemu samému. Ale nechápejte to tak, že chci křesťanovi bránit ve vyslovení výtek naplněných křesťanskou láskou nebo ve snaze poukázat na lidské hříchy, jež jsou jeho největší povinností. Každý může pro spásu druhého člověka použít tolik napomenutí a argumentů, kolik uzná za vhodné. Musí se však zdržet násilí a donucování, a nic z toho nesmí dělat kvůli získání nadvlády. V těchto věcech není nikdo povinen být poslušen napomenutí nebo příkazů druhého více, než sám chce. Stran svého spasení má každý člověk nejvyšší a konečnou pravomoc rozhodovat sám za sebe, protože se to týká jen jeho samého a nikomu svým postojem nepůsobí újmu.

Kromě nesmrtelné duše má člověk život pozemský. Ten je ošidný, jeho délka je nejistá a k jeho zachování člověk potřebuje pozemské prostředky, které si v potu tváře buď opatřil nebo musí opatřit. Neboť věci potřebné k příjemnému a šťastnému životu se neobjeví samy od sebe, člověk je kvůli nim

obtížen další starostí. Lidé jsou však nepoctiví a většina z nich raději sklízí ovoce práce druhých, než aby sami pracovali; proto musí spolu vstoupit do společenství — aby ochránili své vlastnictví, bohatství a majetek a také svou svobodu a tělesnou sílu, jež potřebují k životu, a aby vzájemnou pomocí a spojenými silami jednomu každému zabezpečili soukromé vlastnictví věcí k životu nezbytných. Přitom starost o věčné spasení je ponechána jednotlivci; neboť k tomu, aby došel spasení, mu píše druhého nedopomůže, ztráta spásy nevede k ničím, naději na spásu není možno nikomu vzít násilím. Avšak lidé, kteří se spojili v občanskou společnost vzájemnou smlouvou o pomoci při obraně věcí pozemských, mohou být přesto o svůj majetek připraveni loupeží nebo podvodem spoluobčanů nebo nepřátelským útokem z ciziny. Prostředek proti druhému zlu spatřujeme ve zbraních, bohatství a v počtu obyvatel; prostředek proti prvnímu zlu v zákonech. Starostí o tyto záležitosti a pravomocí všech těchto prostředků užívat pověřilo společenství úřady. Takové jsou důvody, smysl a hranice zákonodárné moci⁽²⁴⁾, jež je nejvyšší mocí v každém státě, to jest zajistit zejména bezpečnost soukromého vlastnictví jednotlivců, ale také celého národa a jeho veřejných zájmů, aby národ mohl vzkvétat a rozmnožovat se v míru a blahobytu a aby jeho bezpečnost před cizím vpádem spočívala pokud možno v jeho vlastní síle.

V tom máme jasno, snadno tedy pochopíme hranice, jež vymezují výsadní právo úředníka vydávat zákony. Je to veřejné blaho ve věcech pozemských a světských, jež je jediným důvodem pro vstup do společenství, a je jeho jediným cílem, jakmile stát vznikne, a na druhé straně svoboda, jež je ponechána jednotlivcům ve věcech života příštího: zejména že každý může dělat to, o čem věří, že se tím zalíbí Bohu, na jehož dobré vůli spasení lidí závisí. Neboť poslušnost náleží především

Bohu, teprve potom zákonům. Namítnete ovšem: Co kdyby úředník nařídil dekretem něco, co svědomí jedince chápe jako nedovolené? Odpovídám: Je-li stát spravován v dobré víře a poradci úředníka skutečně dohlížejí na veřejné blaho občanů, stane se to zřídka. Ale kdyby se to přece jen stalo, pak doporučuji, aby se takový jedinec zdržel činnosti, o níž mu jeho svědomí říká, že je nezákonná, a podrobil se trestu, neboť přijmout trest nezákonné není. Neboť osobní rozhodnutí kteréhokoli jedince, jež souvisí se zákonem vydaným v politických záležitostech a pro veřejné blaho, neubere zákonu na jeho závaznosti ani nemá být předmětem snášenlivosti. Týká-li se však zákon věcí, jež jsou mimo pole úřednickovy působnosti, jako například nutí-li zákon příslušníky národa nebo jeho část, aby přijali cizí náboženství a osvojili si nové způsoby, pak ti, kteří nesouhlasí, nejsou takovým zákonem vázáni, protože politická společnost byla ustavena pouze proto, aby každému jednotlivci zachovala vlastnictví věcí pozemských, a za žádným jiným účelem. Starost o duši a o věci duchovní, jež nenáleží státu a nemohou mu být podřízeny, je vyhrazena a ponechána jednotlivci. Tak ochrana života a věcí pozemských přísluší státu a zachovat je jejich vlastníkům je povinností úředníka. Pozemské věci tedy není možno podle libosti úředníka jednomu vzít a druhému dát, dokonce ani zákonem nemůže být soukromý majetek jedněch rozdělen mezi spoluobčany z důvodu, který nemá nic společného s občanskou společností, mám na mysli z důvodu náboženského; neboť náboženství, ať pravé nebo mylné, nepřináší ostatním občanům žádnou újmu ve světských záležitostech, které jediné jsou předmětem vládnutí.

Namítnete: Co když úředník věří, že tak činí pro veřejné blaho? Odpovídám: Soukromé mínění kteréhokoli jednotlivce, mýlí-li se, ho v žádném případě nezbavuje povinnosti dodržovat zákon, takže

ani soukromé mínění úředníka, a já je mám za soukromé, ho neopravňuje vložit na poddané další zákony, neboť to nedovoluje nebo by neměla dovolovat ústava státu. Tím spíše, když tak úředník činí, aby obohatil a zvýhodnil své nohsledy, členy své sekty, ke škodě ostatních. Tážete se: Co když úředník věří, že nařizuje jen to, co je v jeho pravomoci a státu je ku prospěchu, ale jeho poddaní si myslí opak? Kdo je rozsoudí? Odpovídám: Jen Bůh, neboť na zemi není žádného soudce mezi zákonodárcem a lidem.⁽²⁵⁾ V tomto případě, tvrdím, jen Bůh sám může rozhodnout, on odmění při Posledním soudu každého podle jeho zásluh, to jest podle upřímnosti a poctivosti, s níž usiloval o šíření zbožnosti, míru a veřejného blaha. Řeknete: A co máme dělat do té doby? Odpovídám: Člověk by se měl prvně starat o svou duši, a pak by měl dělat všechno pro zachování míru; ačkoliv jen málo lidí si bude myslet, že mír je tam, kde vidí zemi proměněnou v poušť. Mezi lidmi jsou dva druhy sporů, jedny lze řešit zákonem, druhé silou; a povaha sporů je taková, že tam, kde jeden ustává, druhý začíná. Ale mně nepřísluší zkoumat, kam až u jednotlivých národů sahají práva úředníků. Vím jen, co se obvykle stane, když dojde ke sporům, kde není soudce. Řeknete: Pak nastoupí úředník, protože je silnější, a prosadí svou. Odpovídám: To je pravda, ale my se ptáme na pravidla správného počínání, nikoli na výsledek pochybných sporů.

[1.] Ale abychom postoupili k jednotlivostem, nejprve řeknu, že úředník by neměl tolerovat žádná učení neslučitelná s lidskou společností a odporující dobrým mravům, jež jsou pro zachování občanské společnosti nezbytné. Takové případy jsou však v církvích výjimečné. Neboť pravděpodobně žádná sekta nedosáhne takového stupně šílenství, že by považovala za správné vyučovat jako náboženské učení věci, které zjevně podkopávají základy společnosti, a mínění veškerého

lidstva je tudíž odsuzují, a ohrozila tak svůj vlastní zájem, klid a pověst.]

2. Skrytější zlo, pro stát mnohem nebezpečnější, je, když lidé sobě a členům své sekty připisují nějakou zvláštní výsadu v rozporu s občanským právem a skrývají to krásnými slovy určenými k oklamání druhých. Stěží najdete lidi, kteří učí hrubě a otevřeně, že dané slovo není třeba dodržet, že kterákoli sekta může svrhnout panovníka z trůnu nebo že vláda nad všemi věcmi náleží pouze jim. Neboť takové názory, tak hrubě a otevřeně pronesené, by okamžitě upoutaly pozornost úřadů a probudily oči veřejného mínění k bdělosti, aby zlu číhajícímu v jejich lůně zabránily šířit se dál. Přesto najdeme lidi, kteří říkají totéž jinými slovy. Neboť co jiného mají na mysli, když učí, že slovo dané kacířům netřeba dodržet? Jsou samozřejmě toho názoru, že výsada porušit dané slovo patří jim; neboť všechny, kteří nejsou jejich vyznání, prohlašují za kacíře nebo je alespoň za kacíře prohlásit mohou, kdykoli si zámánou. Jaký smysl má, když tvrdí, že exkomunikovaní králové přijdou o svá království⁽²⁶⁾, když ne ten, že si tak osobují pravomoc sesadit krále, jelikož uplatňují výlučné právo své hierarchie na exkomunikaci? Tvrzení, že vláda pochází z milosti, ve svých důsledcích implikuje, že ti, kteří tento názor zastávají, si osobují nárok na vlastnictví všech věcí, neboť nebudou tak skromní, aby nevěřili či alespoň neprohlašovali, že oni sami jsou ti skutečně zbožní a věrní. Tito a jim podobní, kteří věrným, zbožným a ortodoxním v občanských záležitostech, to jest sami sobě, připisují nějakou výsadu nebo pravomoc nad ostatními smrtelníky, nebo kteří si pod záminkou náboženství činí nárok na autoritu nad lidmi, kteří nepatří do jejich církevního společenství nebo jsou od tohoto společenství jakýmkoli způsobem odděleni — ti všichni nemají právo, aby je úředník toleroval; stejně jako toto právo nemají ti, kteří odmítají učit, že by měli

být tolerováni členové vlastní církve, kteří mají jiné názory. Neznamenají taková a podobná jejich učení jen tolik, že budou-li mít vhodnou příležitost, zaútočí na zákony státu a na svobodu a majetek občanů, a že u úředníka hledají svobodu a shovívavost jen tak dlouho, dokud nezískají dost prostředků a nebudou mít dosti sil, aby se o takový útok pokusili?⁽²⁷⁾

■ 82 3. Církev, jež je ustavena tak, že všichni, kteří do ní vstoupí, přejdou *ipso facto* do poddanství a služeb jiného panovníka, nemá právo na to, aby ji úředník toleroval. Neboť za takových podmínek by úředník na svém vlastním území a ve svých městech uvolnil místo pro cizí jurisdikci a dovolil občanům, aby se dali jako vojáci naverbovat proti jeho vlastní vládě. Neužitečné a mylné rozlišování mezi dvorem a církví neskýtá lék proti tomuto zlu; dvůr i církev totiž rovným dílem podléhají absolutní autoritě téže osoby, která může nejen přesvědčit členy své církve, aby přijali, cokoli se jí zlíbí — buď jako něco samo o sobě duchovního, nebo jako něco, co se týká duchovních záležitostí —, ale může jim to i nařídit pod trestem věčného ohně. Je absurdní, aby se někdo považoval za mohamedána jen v náboženství, a jinak se vydával za věrného poddaného křesťanského úředníka, když připouští, že je slepě oddán konstantinopolskému muftímu, jenž sám je zcela podroben otomanskému sultánovi, a vymýšlí si smyšlená zjevení svého náboženství, jak se mu zlíbí. Ale takový Turek mezi křesťany by ještě zjevněji odmítal křesťanskou vládu, kdyby tutéž osobu uznával za hlavu své církve a také za nejvyššího představitele státu.

4. Konečně ti, kteří popírají existenci Boha, nemají být tolerováni vůbec. Sliby, úmluvy a přísahy, jimiž je lidská společnost vázána, nejsou pro ateistu závazné a svaté; když odstraníte Boha, třeba jen v myšlenkách, vše se rozpadne. Dále pak člověk, který svým ateismem veškeré náboženství pod-

rývá a ničí, nemůže ve jménu téhož náboženství vznášet nárok, aby sám byl tolerován. A pokud jde o ostatní praktická učení, přestože nejsou prosta omylu, není důvodu, aby církve, které jim vyučují, nebyly tolerovány, pokud neusilují o vládu nad druhými nebo o občanskou beztrestnost.

Zbývá mně říci několik slov o společenstvích, o nichž se soudí, že jsou největší překážkou na cestě učení o toleranci, protože všeobecně rozšířené mínění je považuje za semeniště pobuřování a liheň politických nesvárů, jimiž možná kdysi byly.⁽²⁸⁾ To však nezpůsobily jejich zvláštní přirozené vlohy, ale nešťastný osud v potlačené nebo špatně ustavené svobodě. Takové obviňování by ustalo, jakmile by byl vydán zákon, jenž by zaručoval snášenlivost těm, jimž spravedlivě náleží, a všechny církve by zavázal k tomu, aby učily toleranci a aby jako základ své vlastní svobody položily princip snášenlivosti k druhým⁽²⁹⁾, dokonce i k těm, kteří s nimi v posvátných otázkách nesouhlasí, a jenž by stanovil, že v záležitostech náboženství nikdo nesmí být k ničemu nucen žádným zákonem nebo silou. Ustavení této jediné zásady by odstranilo všechny pohnutky ke stížnostem a nepokojům z důvodu svědomí; a jakmile budou odstraněny příčiny nespokojenosti a zloby, nezůstane v těchto společenstvích nic, co by nebylo více mírumilovné a méně sklonné vyvolávat politické nepokoje, než v kterémkoli jiném společenství. Nechme si tato obviňování projít hlavou.

Řeknete: Shromažďování a sdružování ohrožují stát a jsou hrozbou míru. Odpovídám: Je-li tomu tak, proč jsou každý den takové davy na tržišti, takové sešlosti v soudních síních, proč se lidé sdružují ve spolcích a společně se tísňí ve městech? Řeknete: To jsou občanská shromáždění, my máme námitky proti shromážděním církevním. Odpovídám: Jak by shromáždění, jež mají tak daleko

k občanským záležitostem, mohla nejvíce tihnout k vyvolávání nepokojů! Řeknete: Občanská shromáždění jsou složena z lidí zastávajících různé názory na záležitosti náboženské, ale všechny osoby na církevních shromážděních sdílí jeden názor. Odpovídám: Jako by souhlas v posvátných otázkách a spása duše byly spiknutí proti státu! Když lidé mají méně svobody shromažďovat se na veřejnosti, jsou o to jednodušší. Řeknete: Do občanského shromáždění může přijít každý, ale náboženské tajné schůzky jsou mnohem příhodnějším místem pro tajné a důvěrné porady. Odpovídám: Není pravda, že všechna veřejná shromáždění jsou otevřená všem, neboť spolky a jim podobné všem otevřeny nejsou. Ale jsou-li některé náboženské schůzky soukromé, kdo, ptám se, je tím vinen? Ti, kteří touží, aby byly veřejné, nebo ti, kteří je zakazují? Řeknete: Společenství ve věcech posvátných představuje nejsilnější možné pouto lidských myslí, a je tudíž nejnebezpečnější. Odpovídám: Je-li tomu tak, proč se úředník nebojí své vlastní církve a proč nezakazuje její shromáždění jako hrozbu sobě samému? Řeknete: Protože sám je jejich součástí a jejich hlavou. Odpovídám: Jako by také nebyl součástí státu a hlavou celého národa! Mluvme tedy jasně. Úředník se obává jiných církví, nikoli té své, protože té je příznivě nakloněn a je k ní shovívavý, k jiným je však přísný a nesmlouvavý. Ty své pěstuje jako děti a dovolí jim i rozpustilosti. Ty druhé užívá jako služebníky, a přestože jsou ve svých životech bez viny, stále častěji je odměňuje nucenou prací, vězením, zabavením majetku a smrtí. Svě s láskou hýčká, ty druhé při každé příležitosti deptá. Nechť úředník zamění jejich postavení nebo nechť se ti, kteří mají jiný názor, těší v občanských záležitostech stejným právům jako ostatní občané, a najednou zjistíte, že už netřeba se náboženských shromáždění bát. Vymýšlejí-li lidé buřičské plány, činí tak proto, že útlak je činí nešťastnými, nenutí

je k tomu to, že se sešli kvůli náboženství. Spravedlivé a umírněné vlády jsou všude v klidu a v bezpečí; ale když jsou lidé zatíženi bezprávím a tyranstvím, jsou vždycky odbojní. Víím, že často dochází ke vzpourám, a k mnoha z nich ve jménu náboženství; ale také je pravda, že kvůli náboženství se s poddanými často špatně zachází a že žijí bídě; věřte mi však, tato narušení práv nepramení ze zvláštní povahy té či oné církve nebo náboženského společenství, ale z všeobecných mravů všech lidí, kteří když úpí pod nespravedlivým břemenem, snaží se setřást jho, které odírá jejich krky. Ponechme stranou náboženství a představme si, že za základ rozlišení vezmeme fyzické vlastnosti; s těmi, kteří mají černé vlasy nebo šedé oči, budeme zacházet jinak než s ostatními občany, takže nebudou moci svobodně kupovat a prodávat a budou mít zákaz provozovat svá řemesla, rodiče budou zbaveni práva na výchovu svých dětí a péči o ně, soudní síně budou pro ně zavřené nebo budou proti nim zaujaté; proč myslíte, že se úředník tolik neobává těch, kteří spolu nesdílejí nic kromě pronásledování a barvy vlasů nebo očí, jako těch druhých, kteří se spojili kvůli náboženství? Někteří vstupují do společenství kvůli povolání a zisku, druzí, kteří žijí v zahálce, tam vstupují kvůli zábavě. Někteří se scházejí kvůli společenským stykům, protože žijí v jednom městě a jsou sousedé, jiní se sdružují, aby sdíleli náboženské obřady. Ale ke vzpouře spojí lidi pouze jediná věc, a to je útlak. Řeknete: Cože, vy dovolíte, aby se lidé k bohoslužbě scházeli proti úředníkově vůli? Odpovídám: A proč proti jeho vůli? Jejich počínání je zákonné a nutné. Proti úředníkově vůli, říkáte? A právě na to si stěžují; to je původ zla a neštěstí, jež padlo na náš stav. Proč jsou shromáždění méně přípustná v kostele než v divadle nebo v cirkuse? Shromáždění v kostele není o nic hříšnější nebo o nic víc pobuřující než kdekoliv jinde. Závěr jednoduše je:

špatně se s lidmi zachází, a proto jsou nesnesitelní. Odstraňte diskriminaci způsobenou nespravedlivým zákonem, změňte zákon, zrušte tresty, které musejí snášet, a všechno bude klidné a bezpečné. Pak ti, kteří nesouhlasí s úředníkovým náboženstvím, se budou cítit stále více vázáni zachovávat ve státě mír, protože jejich podmínky tam budou lepší, než obvykle jsou jinde; a všechny různé kongregace budou jako početní strážci veřejného pořádku přísně dohlížet jedna na počínání druhé, aby nevymýšlely žádné novoty, aby nedošlo k žádné změně ve formě vlády, protože nemohou doufat v nic lepšího, než v to, co mají, to jest ve stejné

86 ■ podmínky jako jejich spolu-poddaní, pod spravedlivou a umírněnou vládou. Nyní, když církev, jež v náboženství souhlasí s panovníkem, je považována za hlavní podporu každé občanské vlády, a to z jediného důvodu, jak jsem už ukázal, že úředník je laskavý a zákony jsou církvi příznivě nakloněny, o co více a jak silněji bude střežena bezpečnost státu, kde se všichni dobří občané, ať patří ke kterékoli církvi, těší téže přízni panovníka a témuž dobrodiní zákonů, bez rozdílu náboženství, a pouze zločinci a narušitelé veřejného pokoje mají důvod obávat se přísnosti zákona?

Blížíme se k závěru, žádáme práva, jež jsou zaručena ostatním občanům. Je dovoleno uctívat Boha po římském způsobu? Nechť je to také dovoleno po způsobu kalvínském. Je dovoleno mluvit na tržišti latinsky? Dovolte těm, kdož si to přejí, mluvit také latinsky v kostele. Je zákonné, aby člověk ve svém domě klečel, stál nebo seděl, dělal taková či onaká gesta, nosil šat bílý nebo černý, krátký nebo dlouhý? Nechť není nezákonné jíst chléb, pít víno a omývat vodou v kostele a nechť cokoli jiného, co je zákonem dovoleno v obyčejném životě, je nadále dovoleno každé církvi při bohoslužbě. Nechť kvůli takovým záležitostem není zničen život člověka nebo jeho tělo nebo stržen je-

ho dům či člověk není zbaven svého postavení. Ve vaší zemi je povolena církev, již spravují kněží; tak proč ne pro ty, kteří to chtějí, církev spravovaná biskupy? Církevní moc, ať ji vykonává jedna osoba nebo více osob, je všude stejná; nemá jurisdikci v záležitostech občanských ani moc donucovací, a bohatství a státní důchod nejsou věcí církevní vlády. Že církevní shromáždění a kázání jsou zákonná, dokazuje obecná zkušenost. Dovolujete je členům jedné církve nebo sekty, tak proč ne všem? Je-li při náboženské schůzce zosnováno spiknutí proti veřejnému pořádku, mělo by být potlačeno stejným způsobem, jako by se to stalo na trhu, a žádným jiným. Obsahuje-li kázání v kostele něco pobuřujícího, měl by trest být stejný, jako kdyby totéž bylo proneseno na tržišti. Tato shromáždění by neměla být útočištěm buřičů či osob neřestných. Na druhé straně by shromáždění v kostele nemělo být o nic méně zákonné než u soudu, ani by nemělo být shromáždění jedněch občanů odsouzenímhodnější než setkání druhých. Nikdo by neměl být učiněn předmětem nenávisti nebo podezření pro hříchy druhých, ale jen pro špatné skutky své vlastní. Lidé, kteří jsou buřiči, vrazi, političti vrazi, zloději, lupiči, cizoložníci, klevetníci, nactiutřači a tak dále, ať patří ke kterékoli církvi, ať národní či ne, by měli být potrestáni a potlačeni. Ale s těmi, jejichž učení je mírumilovné a jejich mravy čisté a bezúhonné, by se mělo zacházet stejně jako s jejich spoluobčany. A jsou-li ostatním dovolena shromáždění, předepsané obřady, oslavy velkých svátků, kázání a veřejné bohoslužby, mělo by být toto všechno stejným právem dovoleno remonstrantům, anti-remonstrantům, luteránům, anabaptistům nebo sociniánům.⁽³⁰⁾ Vskutku, abych pravdu řekl, jak se sluší mezi muži, ani pohan, mohamedán nebo žid by neměli být vyloučeni ze státního společenství kvůli svému náboženství. Evangelium nic takového nepřikazuje. Církev, která praví:

87 ■

„Proč bych měl soudit ty, kdo jsou mimo nás?“ (První list Korintským 5,12-13), po tom netouží. Stát, který lidi přijímá a uznává jako lidi, pokud jsou čestní, mírumilovní a pilní, nic takového nevyžaduje. Dovolíte pohanovi, aby ve vaší zemi obchodoval, ale zakážete mu, aby se modlil k Bohu nebo ho uctíval? Židům je dovoleno mít obydlí a soukromé domy; proč jsou jim upírány synagogy? Je snad jejich učení mylnější, jejich bohoslužba ohavnější nebo jejich spojení nebezpečnější, když se shromáždí na veřejnosti, než když se setkávají v soukromých domech? Kdyby se v těchto věcech židům a pohanům vyhovělo, bylo by snad

■ 88 postavení křesťanů v křesťanském státě horší? Řeknete: Ano, samozřejmě, protože mají větší sklon k politikaření, k vzpourám a k občanským válkám. Odpovídám: Je to chyba křesťanského náboženství? Jestli ano, pak je křesťanské náboženství jistě ze všech náboženství nejhorší a není správné, abyste je vyznával a aby stát je toleroval. Neboť je-li toto duch křesťanského náboženství samého, toto jeho přirozenost — rozvracet a ničit veřejný pořádek, pak dokonce ani církve, již úředník prokazuje svou přízeň,⁽³¹⁾ nemůže být nevinná. Jsme však daleci toho, abychom řekli něco takového o náboženství, jež nejvíce odporuje chamtivosti, ctižádosti, neshovornosti, sporům a světským choutkám, a je to nejskromnější a nejmírumilovnější náboženství, jaké kdy bylo. Musíme tedy pátrat po jiné příčině oněch zel, která se připisují náboženství. A uvažujeme-li správně, shledáme, že příčina plně spočívá v předmětu, o němž pojednávám. Nikoli různorodost názorů, již se nelze vystříhat, ale neochota snášet lidi jiného smýšlení způsobila většinu neshovorností a válek, které v křesťanském světě povstaly kvůli náboženství. Představitelé církve, hnáni hrabivostí a touhou po nadvládě, užili všech prostředků, aby štváli a burcovali proti neortodoxním; jak úředník, jehož ctižádost ho často učinila neschop-

ným odporu, tak lidé, kteří jsou vždy pověřiví, a tudíž hloupí, ti všichni hlásali v rozporu se zákony Evangelia a se zásadami milosrdenství, že schismatické a kacíři mají být vypleněni a zničeni; a tak směšovali dvě zcela odlišné věci, církve a stát. V praxi lidé trpně nedovolí, aby byli zbaveni majetku, který nabyli počestnou prací, a v rozporu se vším právem, lidským i božským, byli vydáni jako kořist cizímu násilí a drancování, zvláště když jsou jinak zcela bezúhonní a když to, oč jde, se vůbec netýká občanského práva, ale svědomí každého jednotlivce a spásy jeho duše, za niž je odpovědný pouze Bohu. Co jiného lze očekávat, než že tito lidé, sužovaní zlem, jehož jsou obětí, nakonec přesvědčí sami sebe, že je zákonné čelit násilí násilím, a zbraněmi, které mají k dispozici, bránit práva, která jim dal Bůh a příroda a jichž mohou být zbaveni jen kvůli svým zločinům, nikoli kvůli náboženství? Že takový byl až doposud běh událostí, vydatně prokázala historie, a rozum jasně říká, že totéž se bude dít v budoucnu, pokud úředník nebo lidé budou prosazovat zásadu pronásledování kvůli náboženství a pokud ti, kteří by měli být hlasateli míru a shovornosti, budou volat muže do zbraně a z plných plic troubit na válečné polnice. Člověk by se mohl podívat nad tím, že úředníci strpěli takové štváče a rušitele veřejného pořádku, kdyby nebylo zjevné, že přijali nabídku, aby s nimi sdíleli loupežnou kořist, a často tak využili chtivosti a pýchy druhých, aby rozšířili svou vlastní moc. Neboť kdo nevidí, že tito dobří mužové nebyli ani tak služebníky Evangelia jako služebníky vlády, lichotili ctižádosti panovníků a nadvládě mocných a všechnu svou energii věnovali snaze nastolit ve státě tyranii, již by jinak marně usilovali ustavit v církvi? Taková byla z větší části dohoda mezi církví a státem; kdyby se totiž každý z nich držel ve svých vlastních mezích, jeden se staral pouze o světské blaho státu a druhý o spásu duší, možná by mezi nimi nebylo

■ 89

žádné neshody. Ale člověk se stydí říkat něco tak pohoršlivého. Všemohoucí Bůh si přeje, aby konečně bylo zvěstováno Evangelium míru, aby se úředníci úzkostlivě snažili řídit ve svém svědomí zákonem Božím a aby svědomí druhých nesvazovali zákony lidskými; aby jako otcové své země směřovali všechny své rady a veškeré své úsilí k nastolení všeobecného občanského blaha svých dětí kromě těch, které jsou nestoudné, zlovolné a bezbožné; a aby se všichni duchovní, kteří se prohlašují za následníky apoštolů, mírumilovně a ve vši skromnosti pilně věnovali spáse duší a napomáhali jí, krácejíce v šlépějích apoštolů a nepletouce se do politiky. Budte zdrav!

90

Snad nebude nevhod připojit několik slov o kacířství a schismatu. Mohamedán není a nemůže být pro křesťana kacířem nebo schismatikem, a jestli někdo přestoupí od křesťanské víry k islámu, nestává se proto kacířem či heretikem, nýbrž odpadlíkem a nevěřícím. To nikdo nezpochybňuje; z toho vyplývá, že lidé různých náboženství nemohou mít jeden druhého za kacíře nebo schismatika.

Musíme tedy zkoumat, kteří lidé jsou stejného náboženství. K tomuto účelu jsou to zjevně ti, kteří mají jeden a týž zákon víry a jejichž bohoslužby přísluší témuž náboženství; ti pak, kteří nemají stejný zákon víry a nekonají stejné bohoslužby, jsou různého náboženství. Protože všechno, co se týká určitého náboženství, je obsaženo v jeho zákoně, nutně z toho vyplývá, že ti, kteří souhlasí se stejným zákonem, jsou stejného náboženství, a naopak. Tak Turci a křesťané jsou různých náboženství, protože jedni uznávají za zákon svého náboženství Písmo svaté a druzí Korán. Z téhož důvodu může název křesťan zahrnovat různá náboženství. Papeženci a luteráni, ačkoli jsou nepochybně křesťané, neboť vyznávají víru ve jménu Krista, nejsou téhož náboženství, protože jedni

uznávají jako zákon a základ svého náboženství jen Písmo svaté, druzí kromě Písma svatého přijímají tradice a dekreta papežů a z toho dohromady tvoří zákon svého náboženství. Křesťané sv. Jana, jak se jim říká, a křesťané ženevští⁽³²⁾ jsou různých náboženství, ačkoli obojí se nazývají křesťané, protože jedni uznávají za základ svého náboženství Písmo svaté a druzí nevím jaké tradice. Z toho plyne:

1. Že kacířství je rozkol, k němuž v obci věřících mezi lidmi téhož náboženství dojde kvůli doktrínám, které nejsou obsaženy v zákoně samém.

2. Že mezi těmi, kteří jako zákon své víry uznávají pouze Písmo svaté, je kacířství rozkol, k němuž dojde v křesťanské obci věřících kvůli tvrzením, jež nejsou v Písmu svatém obsažena doslovně.

91

K rozkolu může dojít dvěma způsoby.

1. Když se větší část církve, nebo pod záštitou úředníkovou její silnější část, sama oddělí od ostatních tak, že je z obce věřících vyloučí, protože nevyznávají jejich víru v určitá tvrzení, jež nejsou podložena slovy Písma. Ani hrstka vyloučených, ani úředník ze své autority nemohou nikoho obvinít z kacířství, neboť kacíř je jen ten, kdo štěpí církve na části, zavádí rozdíly v pojmech a symbolech a úmyslně kvůli takovým tvrzením způsobí rozkol.

2. Když se někdo vydělí ze společenství církve, protože toto společenství veřejně nevyznává určitá tvrzení, jež Písmo svaté nevykládá doslovně.

Obojí jsou kacíři, protože sešli z pravé cesty v základních věcech a chybuji zatvrzele, úmyslně a vědomě. Přestože se jim dostalo Písma svatého jako jediného základu víry, ustanovují základ další, zejména poučkami, které nikde v Písmu svatém nejsou, a protože ostatní odmítají uzнат jejich dodatečné myšlenky a stavět na tvrzeních, jimiž vyspravili Písmo svaté, jako by byla nezbytná a zásadní, způsobí rozkol v církvi, buď tak, že ostatní vyženou, nebo sami odejdou. Ani namítat jim, že jejich vyznání a články víry by měly být v souhlase

92 ■ s Písmem a v souhlase s vírou⁽³³⁾, nic neznamená; neboť jsou-li vyjádřeny slovy Písma, nemůže o nich být pochyb, protože všichni se shodují v tom, že tato učení, a všechna učení tohoto typu, jsou základní, protože jsou vnuknutím Božím. Ale říkáte-li, že vaše články víry, jejichž uznání se dožadujete, jsou odvozeny z Písma svatého, uděláte dobře, budete-li tomu, o čem se domníváte, že je v souhlase se zákonem víry, to jest s Písmem svatým, věřit sami a vyznávat to; děláte však velmi špatně, dožadujete-li se, aby tomu věřili druzí, kteří je za nepochybná tvrzení Písma svatého nepovažují; a jste kacíři, když kvůli těmto tvrzením, jež ne-
■ jsou a ani nemohou být základní, způsobíte rozkol v církvi. Ale já nevěřím, že by nějaký člověk dosáhl takového stupně šílenství, že by se odvážil vydávat své domněnky a výklady Písma svatého za Boží vnuknutí, a články víry, jež vytvořil podle vlastní fantazie, postavil na roveň autoritě Písma svatého. Víím, některé poučky jsou tak prokazatelně v souhlase s Písmem svatým, že nikdo nemůže pochybovat, že jsou z něho odvozeny; o těch tedy nemůže být sporu. Ale neměl byste vnucovat druhému, byť to byl nutný článek víry, co vám se zdá být odvozeno legitimní dedukcí z Písma svatého, jen proto, že vy sám věříte, že to je v souhlase se zákonem víry; pokud si nemyslíte, že je správné, aby i druzí měli stejné právo vnucovat své myšlenky vám, a že byste měl být nucen přijmout a vyznávat různá a protikladná učení luteránů, kalvinistů, remonstrantů, anabaptistů a jiných sekt, kteří jsou jako původci symbolů, systémů a konfesí zvyklí svá učení veřejně vychvalovat a vnucovat svým stoupencům jako nutné a zaručeně pravé závěry z Písma svatého. Mohu se jen podívat nad bezdůvodnou drzostí těch, kteří si myslí, že co je pro spasení nezbytné, mohou vysvětlit jasněji a srozumitelněji než Duch svatý⁽³⁴⁾, jenž je věčná a nekonečná moudrost.

Tolik o kacířství, slovu, jež se obvykle užívá jen o jednotlivých dogmatech. Teď uvažujme o schismatu, jež je hříchem podobným kacířství, neboť obě tato slova pro mě znamenají rozkol v církevním společenství učiněný nezodpovědně a ve věcech, jež nejsou nutné. Praktické používání, které je tím zákonem, jenž rozhoduje, co je v řeči správné, však určilo, že kacířství se má vztahovat k pochybením ve víře a schisma k těmům v bohoslužbě nebo v liturgii,⁽³⁵⁾ proto o nich musíme uvažovat v tomto rozlišení.

Schisma tedy z důvodů uvedených výše není nic jiného než rozkol, k němuž došlo v církevním společenství kvůli něčemu, co při bohoslužbě nebo pro církevní liturgii není nezbytné. A při bohoslužbě nebo církevní liturgii není pro křesťana při přijímání nezbytné nic, kromě toho, co Kristus, náš zákonodárce, nebo apoštolové vnuknutím Ducha svatého výslovně přikázali. ■ 93

Krátce: ten, kdo nepopírá nic z toho, co slovo Boží doslovně uvádí, a nepůsobí rozkol kvůli něčemu, co není výslovně obsaženo v posvátném textu, nemůže být kacíř nebo schismatic, ať o něm kterákoli ze sekt, které si říkají křesťané, mluví sebehůře, a přestože některé z nich nebo všechny prohlašují, že je opravdového křesťanství prost.

Toto všechno mohlo být vyjádřeno elegantněji a zevrubněji, ale pro osobu vašeho vzhledu tyto poznámky jistě postačí.

Konec.

- (1) Jako *commonwealth* v anglickém překladu Lockova *Dopisu*, jako *respublica* v latinském originálu. Stejně tento termín překládá Josef Král, in: John Locke, *Dvě pojednání o vládě*. Praha, NČSAV 1965. Tam, kde to vyžaduje kontext, překládáme termín *commonwealth* rovněž jako *společenství* nebo jako *pospolitost*, zejména v souvislosti s ději Starého zákona, kterých se Locke dovolává ve své argumentaci.
- (2) Jako *civil goods* angl., jako *bona civilia* lat.
- (3) Jako *civil magistrate* angl., jako *magistratus civilis* lat. V této souvislosti Lockův termín *civil*, *civilis* překládáme jako *státní*, eventuálně *veřejný*, vzhledem k rozdílu mezi *státním* a *občanským* běžně pocítovanému v českém kontextu. Tento rozdíl latinská a anglická terminologie a praxe takto vyhraněně neznala a nezná. Možný výraz *veřejno-právní* pro *civil*, *civilis* je v českém kontextu zavádějící a těžkopádný. Podržujeme proto i v dalším termín *státní* nebo *veřejný* pro anglické *civil* a latinské *civilis* tam, kde z kontextu plyne, že Locke měl na mysli působnost moci státní, veřejnoprávní, a termín *občanský* tam, kde jde o sféru *občansko(soukromo)právní*. Potíž představuje termín *magistrate*, *magistratus*, ten je rovněž nutno překládat podle souvislosti. Znamená představitele a vykonavatele státní (občanské) moci, je to vládce, panovník, úředník, osoba k takovému úřadu zvolená, úřadem pověřená nebo úřad dědičně zastávající. V překladu volíme z technických důvodů nejčastěji ekvivalent *úředník*, i když jsme si vědomi toho, že tento termín je v kontextu českého jazyka zavádějící.
- (4) Matouš 7,14. (Pokud odkaz na příslušné místo v Bibli uvádíme v poznámce, znamená to, že Locke sám tak neučinil.)
- (5) Matouš 18,20.
- (6) „Veliká je efezská Artemis!“ (dle ekumenického vydání Bible, Skutky apoštolské 19).
- (7) Arminiáni (remonstranti) byli z teologického hlediska významná sekta holandské reformované církve, jinak nepřiliší početná, nesoucí jmé-

no svého zakladatele *Arminia (Harmensena) Jakoba* (1560–1609), kazatele z Amsterdamu.

- (8) Panství založené v milosti je názor, který obhajoval např. Viklef. Viz J. W. Gough, pozn. 27, s. 157, in: John Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration* (pokud v dalších poznámkách využíváme poznámkového aparátu z tohoto díla, uvádíme ho jako J. W. Gough, c. d., číslo poznámky, příp. příslušnou stranu).
- (9) J. W. Gough soudí, že Locke naznačuje, že je nesnadnější uzavřít přátelství než nastolit mír nebo dosáhnout bezpečnosti. J. W. Gough, c. d., pozn. 26. Srov. k tomu, co o užitečnosti přátelství, které zvyšuje naše bezpečí, tvrdí Thomas Hobbes, *O člověku*, XI, 6 (in: Th. Hobbes, *Výbor z díla*, Praha, Svoboda 1988, s. 104).
- (10) Matouš 18,22.
- (11) Locke omezuje pouze působnost „úřední“ péče, tj. užití moci, síly, zatímco charitativní péči může vykonávat každý člověk, tedy i úředník (panovník). Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 29, s. 157.
- (12) Římští lékaři, ženevský obchod... Locke zde zřetelně míní katolickou církev a kalvínské vyznání.
- (13) Locke má na mysli Jindřicha VIII., Eduarda VI., Marii Krvavou, Alžbětu I., tedy anglické panovníky 16. století.
- (14) *Indifferent things* angl., *res adiaphoras* lat. Jde o složitý a zároveň důležitý pojem pro Lockovu teorii tolerance. Stoikové používali pojmu *adiaphoras* k označení jednání, které samo o sobě není ani dobré, ani zlé. Křesťanská teologie ho používala k označení skutků, které Bůh ani nenařídil, ani nezakázal, v uctívání Boha pak označuje tento termín něco, co je vnější, co není podstatné ke spáse, něco, co se ani neshoduje s niternou milostí ani se jí nepříčí (sv. Tomáš Akvinský). Angličtí protestantští myslitelé podrželi tento termín jak pro morálně neutrální skutky v etickém slova smyslu, tak pro označení vnějších návyků, zvyků, věcí, jež jsou svou povahou nedůležité, lhostejné, na nichž nezáleží, které lze měnit. John Locke na začátku svého pojednání *On Civil Magistrate* (1660) píše, že „všechny záležitosti, které nejsou obsaženy“ v přirozeném právu, jež je výsledkem Boží vůle, jsou „dokonale lhostejné“. Úředník (panovník, vládce, zvolený představitel občanské moci) tedy může rozhodovat o věcech, jež jsou pro veřejné uctívání Boha lhostejné, jde-li o veřejný pořádek a bezpečnost. Tento názor zastává i v dalších spisech, včetně *Dopisu o toleranci* (viz J. W. Gough, c. d., pozn. 35, s. 157–159).
- (15) Jako *public good* angl., nebo jako *publicum commodum* lat. Srov. § 3 výše zmíněného překladu Lockova *Druhého pojednání o vládě* od Josefa Krále: „Pokládám tedy politickou moc za právo vydávati zákony s tresty smrti, a tudíž se všemi menšími tresty pro úpravu a zachování vlastnictví, a užívati síly společenství při provádění takových zákonů a při obraně státu proti vnějšímu bezpráví, a vše toto jen pro veřejné blaho.“

- 96 (16) Izajáš 1,12.
 (17) Vergilius, Zpěvy pastýřské III, 1.
 (18) *That the commonwealth take no harm* — aby stát neutrpěl újmu. Tato formulace připomíná dle J. W. Gougha latinské *senatus consultum ultimum*, kterým byla konsulům ve starém Římě svěřována neomezená moc v případě krajního ohrožení. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 42, s. 159.
 (19) J. W. Gough uvádí, že toto rozlišení v Mojžíšově zákoně (tj. v prvních pěti knihách Starého zákona) formuloval ve středověku sv. Tomáš Akvinský, později je převzala řada významných autorit. V Lockově době hrál ještě významnou roli spor o to, zda starozákonní právo má platnost, nebo ne. Locke tvrdil, že Mojžíšův zákon se vztahuje pouze na Židy, soudobí puritáni soudili, že soudní právo má trvalou platnost pro všechny. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 45, s. 159–160.
 (20) Deuteronomium 5,1.
 (21) Sedm národů: Deuteronomium 7,1; Numeri 33,50n. Ušetření Moábů: Deuteronomium 2,9. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 47, s. 160.
 (22) Jozue 2,1–21 a Jozue 9,3–27. Locke spojil dvě různé epizody. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 48, s. 160.
 (23) *The inward court a the outward court* angl., *forum internum a forum externum* lat. Pojmy užívané v morální teologii. Prvý označuje svědomí, a tudíž systém zpovědi a pokání, druhý veřejnou jurisdikci vykonávanou církevními soudy. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 49, s. 160.
 (24) Zákonodárná moc je pro Locka první a nejvyšší moc ve státě. Viz John Locke, *Druhé pojednání o vládě*, c. d., pozn. 1, § 134: „(...) je prvním a základním pozitivním zákonem všech států zřízení zákonodárné moci (...)“. Viz rovněž J. W. Gough, c. d., pozn. 51, s. 160.
 (25) Viz John Locke, *Druhé pojednání o vládě*, c. d., § 21, 168, 241. Viz rovněž J. W. Gough, c. d., pozn. 53, s. 160.
 (26) Panovník odpadlý od víry byl *ipso facto* zbaven trůnu a jeho poddaní mu nadále nebyli povinováni poslušností. Dle J. W. Gougha, c. d., pozn. 55, s. 160–161, byla v Lockově době tato zásada, jasně formulovaná sv. Tomášem Akvinským, hlavní příčinou obav a nedůvěry protestantů vůči katolíkům.
 (27) Dle J. W. Gougha, c. d., pozn. 56, s. 160, Locke naráží na jisté zmírnění nepřátelství ve vztahu katolíků a protestantů v Anglii koncem 16. století, kdy papež Řehoř XIII. připustil, aby se katolíci chovali jako loajální poddaní anglické královny Alžběty I.
 (28) Jak se domnívá J. W. Gough, c. d., pozn. 57, s. 161, Locke má na mysli sekty jako Muže páté monarchie nebo kvakery. Vůči oběma sdílel za restaurace dosti obecně rozšířené nepřátelství.
 (29) Locke zde dle J. W. Gougha, c. d., pozn. 58, s. 161, nežádá svobodu myšlení, jen toleranci pro jiné církve.
 (30) J. W. Gough upozorňuje, c. d., pozn. 64, s. 162, že W. Popple ve svém překladu upravil výčet holandských sekt, které Locke původně uvedl ve svém latinském originále, tak aby odpovídal anglickému čtenáři.

- (31) J. W. Gough, c. d., pozn. 66, s. 162, poznamenává, že v Lockově době byl pojem náboženské tolerance často popisován pojmem „shovívavost“, pojem však mohl také znamenat přízeň ze strany panovníka.
 (32) Křesťané sv. Jana byli stará sekta žijící v dolní Mezopotámii. Tvrdili o sobě, že jejich dávné předky pokřtil v řece Jordánu sv. Jan Křtítel. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 68, s. 162.
 (33) Význam je odvozen z verše Římanům 12,6. (Máme rozličné dary podle milosti, která byla dána každému z nás: Kdo má dar prorockého slova, ať ho užívá v souhlase s vírou.) Podle „analogie víry“ interpretovala teologie 16. a 17. století nejasná místa v Písmu tak, že je vykládala ve shodě s místy jednoznačnými. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 69, s. 162.
 (34) Dle J. W. Gougha, c. d., pozn. 70, s. 163, Locke zde naráží na větu z díla W. Chillingwortha, *Religion of Protestants* (Náboženství protestantů), kap. IV, § XVII: „ta marná pýcha, jež nás vede k tomu, abychom se vyjadřovali o božských věcech lépe než slovem Božím“.
 (35) Kacířství a schisma rozlišuje již Irenaeus v 2. stol. po Kr. Viz J. W. Gough, c. d., pozn. 71, s. 163.

P. H.

Čtenáři

■ Následující *Dopis o toleranci* vyšel latinsky v Holandsku v tomto roce a už byl přeložen do holandštiny a do francouzštiny⁽²⁾. Tak všeobecný a rychlý souhlas dává tušit stejně příznivé přijetí v Anglii. Myslím si sice, že v žádném národě nebylo k tomu předmětu řečeno tolik jako v našem. Ale určitě žádnému jinému národu než právě našemu není ve větší míře třeba, aby v této věci dále jednal a konal.

V záležitostech náboženství byla předpojatá nejen naše vláda, ale i ti, kteří její stranickostí trpěli, a proto se písemnými projevy dožadovali svých práv a svobod, činili tak většinou z omezených hledisek, jimiž sledovali pouze zájmy svých vlastních sekt.

Tato omezenost ducha na všech stranách byla nepochybně hlavní příčinou našeho trápení a zmatků. Ale ať byla příčina jakákoli, je nejvyšší čas hledat důkladný lék. Na naše politické nepokoje potřebujeme účinnější prostředky, než jakých jsme dosud užívali. Ani Deklarace o shovívavosti, ani Zákony o snášenlivosti,⁽³⁾ jak jsme je dosud praktikovali či zamýšleli, nebyly účinné. Ty prvé zlo jen zmírní, druhé je zmnoží.

Potřebujeme nutně absolutní svobodu, spravedlivou a skutečnou svobodu, nestrannou a platící pro každého. Přestože se o svobodě hodně mluví,

mám pochybnost, zda jsme ji dostatečně pochopili, a jsem si jist, že v praxi ji neuskutečňují ani naši vládcí ve vztahu k národu obecně, ani odporující si strany národa jedna vůči druhé.

Mohu tedy jen doufat, že pojednání o tomto předmětu, jakkoli stručné, přece jen zevrubnější než kterékoli jiné, jež jsme až dosud viděli, protože demonstruje spravedlivost a dosažitelnost věci, ocení jako vysoce příhodné všichni lidé, kteří mají duše dosti velkorysé na to, aby dali přednost skutečnému zájmu veřejnosti před zájmem některé ze stran.

Přeložil jsem toto pojednání do naší mateřštiny k užitku těm, kteří již jsou tak stateční, a abych povzbudil k odvaze ty, kteří ještě tak stateční nejsou. Ale text sám je tak stručný, že delší předmluvu nese. Svěřuji jej tedy k posouzení svým krajanům a z celého srdce si přeji, aby jej využili, aby bylo zřejmé, jak byl zamýšlen.

- (1) Obchodník William Popple, věřící unitariánských sklonů s velkým zájmem o problém náboženské tolerance, přeložil do angličtiny a anonymně — s Lockovým vědomím — vydal *Dopis o toleranci* ještě roku 1689, krátce poté, co vyšel latinský originál v Holandsku. Viz R. Klibansky, Preface, in: John Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*, c. d., s. XXI.
- (2) Francouzské vydání Lockova *Dopisu o toleranci* z roku 1689, o němž se Popple zmiňuje, nebylo nalezeno. Popple se pravděpodobně zmýlil, viz R. Klibansky, c. d., s. XXVII.
- (3) Jde o Deklaraci z Bredy ze 4. dubna 1660, v níž Karel II. před návratem do Anglie přislíbil svobodu svědomí a zavázal se, že bude souhlasit s obdobným zákonem parlamentu, a o Deklaraci o církevních záležitostech z 25. října 1660, v níž slíbil, že k projednání rozdílů v názorech na církevní obřady svolá národní synod. Ten se sešel v dubnu 1661 a jednal neúspěšně několik měsíců. Karel II. vydal další Deklaraci 26. prosince 1662, v ní se zmiňuje o své předchozí Deklaraci z Bredy a zavazuje se získat souhlas parlamentu pro zásady v ní obsažené. V této věci u parlamentu neuspěl. Dne 15. března 1672 vydává Deklaraci o shovívavosti, která dovolovala římským katolíkům bohoslužby v soukromí, a protestantům, kteří nesouhlasili s oficiální anglikánskou církví (tzv. dissenters), povolovala veřejné bohoslužby, pokud k tomu obdrží oficiální svolení, tzv. licenci. V krátké době bylo vydáno na 1500 těchto licencí, což vzbudilo nesouhlas parlamentu. Ten Deklaraci odsoudil v únoru 1673 a donutil Karla II., aby ji odvolal. Tzv. Test Act, který krátce nato parlament přijal, stanovil jako podmínku způsobilosti pro vykonávání veřejného úřadu (politického nebo vojenského) přijímání svátosti oltářní v oficiální anglikánské církvi a zavržení římskokatolické věrouky. Po tomto usnesení parlamentu následoval druhý Test Act roku 1678. Jakub II. vydal dvě Deklarace o shovívavosti (1687 a 1688), jimiž se snažil Test Act zru-

šit, ale bezúspěšně. Po slavné revoluci 1688 byly vydány dva zákony, tzv. Comprehension Bill a Toleration Bill, které značně omezily výsady anglikánské církve a poskytly jistou toleranci protestantským non-konformistům, nevztahovaly se však na římské katolíky, na unitariány, na židy a na nevěřící. Srov. J. W. Gough, pozn. 2 k Předmluvě Williama Poppla, in: John Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*, c. d., s. 165–167.

P. H.